

LO10420010
PA-I-866

FELICE RAVAISSON

ARISTOTILE

PREFAZIONE TRADUZIONE NOTE

DI

ADRIANO TILGHER



FIRENZE

FELICE LE MONNIER

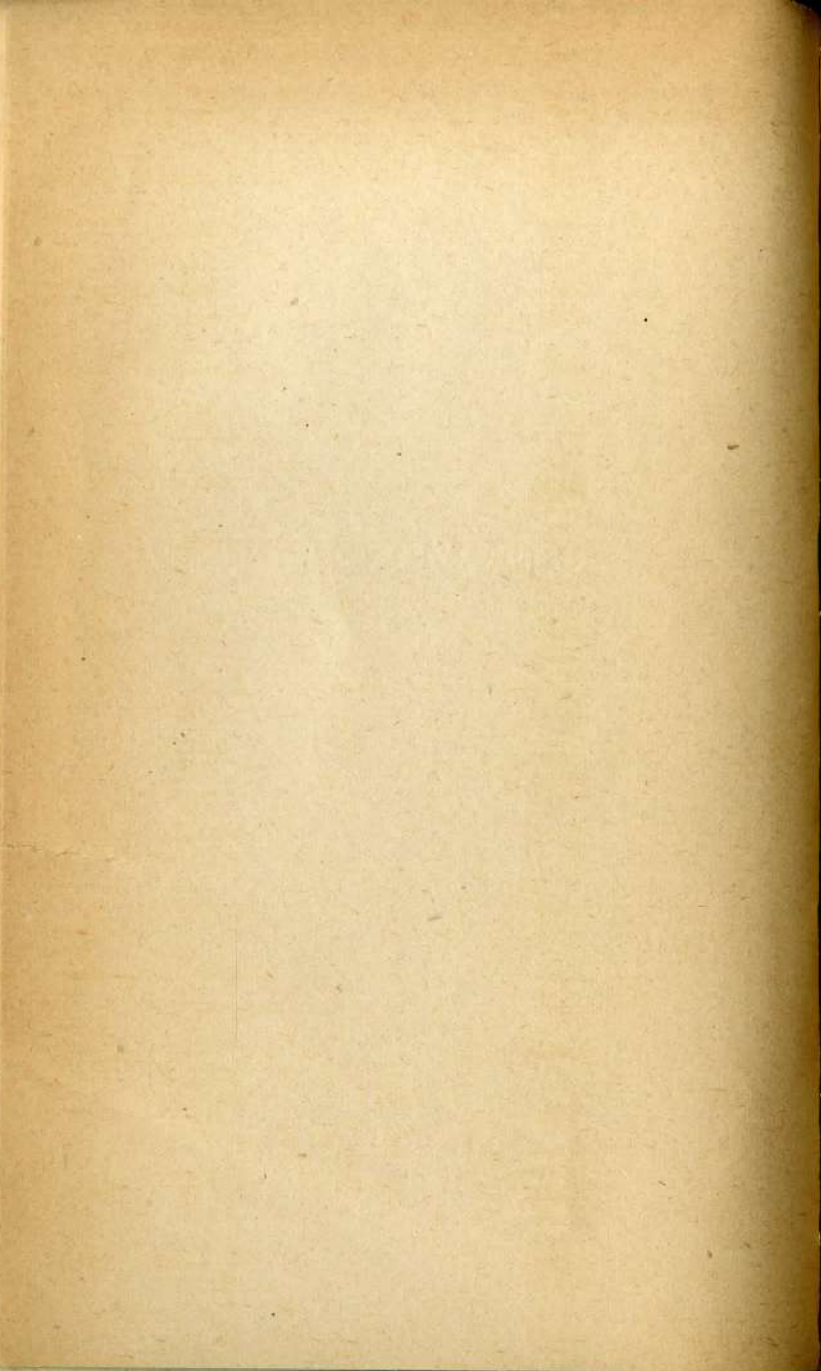
EDITORE

L'EDITORE ADEMPIUTI I DOVERI
ESERCITERÀ I DIRITTI SANCITI DALLE LEGGI

905 87. / 866.

47 588 / 866.

PREFAZIONE



FELICE RAVAISSON

E L'ESSAI SUR LA MÉTAPHYSIQUE D'ARISTOTE (¹).

- I. Vita di F. Ravaisson. — II e III. Bibliografia ravaissoniana. — IV. Storia esterna dell' *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*. — V. Della presente traduzione. — VI. Storia esterna della *Metafisica* di Aristotile secondo Ravaisson. — VII. Criteri di questa traduzione.

I.

Giovanni Gaspare Felice Laché Ravaisson nacque il 23 ottobre 1813, da genitori francesi, in Namur (Belgio), allora capoluogo del dipartimento Sambre-et-Meuse, incorporato all'Impero Napoleonico. Suo padre, tesoriere pagatore in Namur, era originario della Francia meridionale. Gli avvenimenti del 1814 obbligarono la famiglia Ravaisson a lasciare Namur. Poco dopo il padre di Ravaisson

(¹) Questo scritto è di natura esclusivamente bio-bibliografica. Per una rapida caratteristica del pensiero di F. R. rimando al saggio che gli ho dedicato nel mio libro *Voci del Tempo*, più giù citato.

moriva, lasciando il fanciullo affidato alle cure della madre e dello zio materno Gaspare Teodoro Mollien, che per lui fu come un secondo padre e del quale egli aggiunse il cognome al suo in segno di gratitudine.

Ravaisson studiò brillantemente nel collegio Rollin in Parigi, dove ebbe come professore di filosofia Ettore Poret, seguace e traduttore dei filosofi scozzesi e amico di Victor Cousin. Ne uscì nel 1832, ottenendo il premio d'onore di filosofia nel concorso generale di tutti i collegi parigini. Nel 1833 l'Accademia di Scienze morali e politiche avendo bandito un concorso per una monografia sulla *Metafisica di Aristotile*, egli, forse per suggerimento di Poret, vi prese parte, e riuscì vincitore nel 1835, dietro rapporto di Cousin. Dopo, egli viaggiò, fu per alcune settimane a Monaco di Baviera, ove, in compagnia di Carlo Secrétan, udì le lezioni di Schelling e, ritornato in Francia, fu ricevuto come *agrégé* di filosofia. Nel 1838 ottenne il dottorato con una tesi latina su *Speusippo* ed una tesi francese sull'*Abitudine*. In pari tempo, grazie alla parentela con l'ex-Ministro Mollien, gli erano aperti i salotti più famosi della capitale, come quelli della Belgioioso e della Récamier, ove si stringeva d'amicizia con i letterati più in vista del tempo, come Giulio Michelet (dove gli derivò la conoscenza di Vieo, che egli cita spesso nelle sue opere) e Victor Cousin, di entrambi i quali fu per qualche tempo *secrétaire bénévole*.

Ma i rapporti con Cousin non tardarono prima a raffreddarsi, poi a guastarsi del tutto.

Uomo di molto e versatile ingegno e di vasta erudizione, insuperabile *colporteur* d'idee ed entusiastico agitatore e suscitatore di correnti culturali, oratore magnifico ed organizzatore impareggiabile, non mancava a Cousin, per essere veramente filosofo, che di saper sopportare qualche volta il *tête-à-tête* col suo pensiero. Invece, non soltanto egli aveva la debolezza, ampiamente alimentata dai numerosi discepoli e adulatori, di credersi un grande metafisico, ma, preso dalla fissazione di fare il capo-scuola, vedeva di mal'occhio chiunque non avesse giurato nelle sue parole e non avesse rinunciato a pensare con la propria testa. Naturalmente, egli aveva messo gli occhi su Ravaisson, del quale intendeva fare la recluta migliore del suo *reggimento*. Ma Ravaisson non era l'uomo che Cousin credeva.

Incurante della fama e del proselitismo, innamorato delle pure idee, assorbito in una silenziosa e perpetua meditazione, concentrato nella sua personalità e sdegnoso d'imporla altrui a viva forza, ma, per questo appunto, niente affatto disposto ad alienarla a beneficio di chicchessia, Ravaisson deluse le speranze di Cousin, sì che, senza che si venisse mai tra loro a violenta rottura, i rapporti fra i due si tesero al punto che, soprattutto dopo che in un articolo pubblicato nella *Revue des deux mondes* del 1840 Ravaisson consigliò alla filo-

sofia francese d'inspirarsi a Maine de Biran, Cousin osteggiò le legittime ambizioni universitarie di Ravaisson, e questi, sdegnando di lottare contro l'onnipotente dittatore dell'insegnamento filosofico in Francia, presto le abbandonò del tutto. E fu danno gravissimo per la filosofia, del quale questa assai difficilmente potrà assolvere la memoria di Cousin, perchè Ravaisson era un pigro, di quelli cioè, che pensano sempre, ma non scrivono mai se non quando qualche circostanza esteriore ve li costringa a forza. E, certo, alla mancanza del contatto con un pubblico di discepoli e di ascoltatori si deve se egli abbia scritto così poco di filosofia pura e se il suo pensiero sia rimasto sempre, dopo le prime opere giovanili, nel vago e nel generale. Ravaisson non si riconciliò con Cousin che qualche mese prima della morte di questo (1867).

Divenuto Ministro della Pubblica Istruzione il conte di Salvandy, questi fece di Ravaisson il suo capo-gabinetto, poi nel 1839 lo nominò ispettore generale delle biblioteche, posto che egli conservò fino al 1853, nel quale anno fu nominato ispettore generale dell'insegnamento superiore. Soppressa questa carica nel 1888 per misura di bilancio, ricevette il titolo d'ispettore generale onorario. Egli fu, e restò fino alla sua morte, membro del Consiglio superiore della Pubblica Istruzione.

Nel 1865, preparandosi l'Esposizione Universale di Parigi del 1867, ebbe dal Ministro della Pubblica Istruzione Duruy, suo antico condisce-

polo al collegio Rollin, l'incarico di redigere un rapporto sulla storia della filosofia francese nel secolo XIX. Fu questa l'origine del celebre *Rapport sur la philosophie en France au XIX siècle*, che ebbe successo grandissimo e fece del suo autore un capo-scuela. Dopo la pubblicazione del *Rapport*, l'influenza di Cousin nei licei e nelle università andò sempre più cedendo a quella di Ravaisson.

Nel 1849 Ravaisson fu eletto membro dell'Accademia delle Iscrizioni e Belle Lettere al posto di Letronne. L'ostilità di Cousin, prima, che all'Institut gli preferì il mediocre Nourrisson, il giudizio sfavorevole che egli aveva portato di Cousin e della sua scuola nel *Rapport*, dopo, gli chiusero le porte dell'Accademia di Scienze morali e politiche fino al 1880, nel quale anno ne fu eletto membro al posto di Peisse, il traduttore di Hamilton e di Stuart Mill. Fu membro corrispondente delle Accademie di Caen, Bruxelles e Berlino.

Ravaisson da fanciullo mostrò grande disposizione per le arti in generale e per la scrittura in particolare: sua madre, artista di talento, lo affidò al pittore Broc, e forse anche al disegnatore Chasseriau, allievi di David, amici di casa. Ravaisson da essi apprese a dipingere e disegnare nello stile più puro. Espose qualche volta al *Salon* sotto il nome materno di *Laché*. I suoi disegni erano di una grazia squisita; Ingres gli diceva: « *Vous avez le charme* ». Fu appassionatissimo d'arte italiana, che studiò a fondo tra il 1835 e

il 1845, subendo specialmente l'influenza di Leonardo da Vinci. Napoleone III, che lo apprezzava assai, nel 1870 lo nominò conservatore della sezione delle antichità e sculture antiche al Museo del Louvre, dove fece scoperte fondamentali sulla *Venere di Milo* e sulla *Vittoria di Samotracia*, che egli — valentissimo modellatore — restaurò personalmente nella forma attuale. Morì il 18 maggio 1900, in Parigi.

II.

Ravaisson ha pubblicato numerosi articoli e monografie di argomento bibliografico, archeologico e di storia dell'arte; si è molto occupato dell'insegnamento del disegno, di cui propose una riforma fondamentale. Una bibliografia generale delle sue opere — incompleta, per altro — è nell'articolo d'Ippolito Pissard, citato più giù. Una squisita caratteristica della filosofia, della vita e del carattere di lui è nella mirabile commemorazione di Bergson, più giù citata. Faccio seguire la bibliografia, quanto è possibile completa — più completa di quella di Pissard, — degli scritti di argomento filosofico.

1. *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 voll. in-8, Paris, Librairie de Joubert, 1837-1846. L'opera doveva essere in quattro volumi (cfr. la prefazione del 2° volume), ma si fermò ai primi due. Ne ho dinanzi un'edizione della Librairie philo-

sophique Vrin (Paris), in cui il 1° volume, di pp. VII-599, in-8, è una ristampa (s. a., ma avvenuta nel 1913); il 2° volume, s. a., con ristampa di copertina, è il 2° volume dell'edizione della Librairie de Joubert, 1846, di pp. VI-585, in-8.

2. *Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videantur ex Aristotele*, Dissertatio academica, Parisiis, Didot, 1838, in-8, pp. 45.

3. *De l'habitude*, Thèse, Paris, Fournier et C., 1838, in-8, pp. 48. Ristampato nella *Revue de Méta-physique et de Morale*, 1894, pp. 1-35.

4. *Philosophie contemporaine: Fragmens de philosophie par M. Hamilton*, nella *Revue des deux mondes* del 1° novembre 1840, pp. 396-427.

5. *De la philosophie d'Aristote chez les Arabes*, nei *Cr. de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1844, p. 9 sgg.

6. *Essai sur le Stoïcisme*, Paris, Imprimerie impériale, 1856, in-4, pp. 94.

7. *Rapport sur la philosophie en France au XIX siècle*, in-8, Paris, Bibliothèque impériale, 1868. Dalla 2ª ed. in poi, col titolo *La philosophie en France au XIX siècle* (Paris, Hachette), in-8, pp. 1-283 (indice alfabetico, pp. 325-8), cui segue il

8. *Rapport sur le concours pour le prix Victor Cousin 1884* sul tema: « *Le scepticisme dans l'antiquité* », pp. 285-323 (indice alfabetico, pp. 329-30). Del *Rapport sur la philosophie en France au XIX siècle* si ha una traduzione tedesca di Edmond Koenig (Eisenach, 1889).

9. *Discours prononcé à Louis-le-Grand en août 1873* (non registrato dal Lorenz, ma citato da A. Fouillée nella *Critique des systèmes de morale contemporains*, ⁶ p. 319 sgg).

10. *Art*, nel *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire* di F. Buisson, Paris, Hachette, 1882, I parte, I tomo.

11. *Dessin*, *ibid.*, in I parte, I e II tomo.

12. *La philosophie de Pascal* nella *Revue des deux mondes* del 15 marzo 1887, pp. 399-428. I nn. 3, 4 (col titolo *Scienza dei fenomeni e scienza dell'essere*) e 12 sono stati da me raccolti e tradotti in un volume col titolo di *Saggi filosofici* (Roma, Tiber, 1917).

13. *Éducation*, nella *Revue bleue* del 23 aprile 1887.

14. *Léonard de Vinci et l'enseignement du dessin*, nella *Revue Bleue* del 12 novembre 1887.

15. *Quelques mots sur le pédagogue et la pédagogie*, nei *Cr. de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1891, pp. 429-32.

16. *Les Mystères* nei *Cr. de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1892, pp. 718-32.

17. *Préface alla Morale du cœur* di Jules Annot des Rotours, Paris, Perrin, 1893, in-8, pp. XII-288.

18. *Métaphysique et Morale*, nella *Revue de Métaphysique et de Morale* del 1893, n. I, pp. 6-25.

19. *Rapport sur le concours pour le prix Victor Cousin 1893* sul tema: *Examen critique de la philo-*

sophie atomistique, nei *Cr. de l'Académie des Sciences morales et politiques*, 1894, pp. 545-58.

20. *Testament philosophique*, nella *Revue de Métaphysique et de Morale* del 1901, pp. 1-31. Sono frammenti postumi, raccolti e riordinati da Xavier Léon.

21. Discussioni e allocuzioni accademiche, brevi e numerosi rapporti di presentazione di libri offerti in omaggio all'Accademia di Scienze Morali e Politiche, ecc., nei *Cr. de l'Académie des Sciences morales et politiques*. Cfr. *Séances et travaux de l'A. S. M. et P. Table alphabétique et bibliographique des matières et des auteurs* dei voll. 1-130 e 131-54 (Paris, Picard, 1889 e 1901), sotto la voce *Ravaisson*.

III.

Fra gli scritti più notevoli su Ravaisson citerò quelli di JULES LERMINIER (*Revue des deux mondes* del 1° maggio 1846: recensione all'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote*); CHARLES RENOUVIER (*Année philosophique*, 1868); CHARLES SECRÉTAN (*Bibliothèque Universelle et Revue Suisse*, 1868); LÉON BOSSU (*Galerie de Métaphysiciens contemporains*, I série, Louvain, 1872); GABRIEL SÉAILLES (*Critique philosophique*, 1885); LIONEL DAURIAC (*Critique philosophique*, 1885); ALFRED FOUILLÉE (*Histoire de la philosophie*¹⁴, Paris, Delagrave, 1919, pp. 510-15; *Critique des systèmes de morale contem-*

porains, ⁶ Paris, Alcan, 1912, pp. 319-58); ÉMILE BOUTROUX (*Revue de Métaphysique et de Morale*, 1900; tradotto da Giovanni Papini nel volume *La natura e lo spirito*, Lanciano, Carabba, 1909); LEGER (*Académie des Inscriptions et Belles Lettres*, 14 giugno 1901); HENRI BERGSON (*Académie des Sciences morales et politiques*, 20 e 27 febbraio 1904); CHARLES WADDINGTON (*ibidem*, 5 marzo 1904); ADOLFO LEVI (*L'indeterminismo nella filosofia francese contemporanea*, Firenze, Seeber, 1904, pp. 24-31, 219 sgg.); HYPPOLITE PISSARD (*Leonardo*, 1905); RENÉ BERTHELOT (*Évolutionnisme et Platonisme*, Paris, Alcan, 1908, seconda parte: *Un romantisme utilitaire, Le pragmatisme chez Bergson*, Paris, Alcan, 1913, pp. 83-111 e *passim*); GIOVANNI GENTILE (*La Critica* del 1917, pp. 320-22: recensione al volume di *Saggi filosofici* di F. R. da me curato); ADRIANO TILGHER (*Voci del tempo; Profili di letterati e filosofi contemporanei*, Roma, Libreria di Scienze e Lettere, 1921, pp. 153-167); FERDINANDO D'AMATO (*Il pensiero di Bergson, Città di Castello, Il Solco*, 1921, pp. 19-66). In generale, in tutte le opere che abbiano ad oggetto la storia della filosofia contemporanea, specialmente francese (es. *La philosophie contemporaine en France* di D. PARODI, ² Paris, Alcan, 1920), si fa menzione di Ravaisson.

Può avere interesse ricordare che citazioni dell'*Essai sur la Métaphysique d'Aristote* ricorrono nell'*Aristotele esposto ed esaminato* di ANTONIO

ROSMINI (Torino, 1858), nella *Protologia* di VIN-
CENZO GIOBERTI e nell'*Einleitung in die Philoso-
phie der Mythologie* di F. W. SCHELLING (S. W.,
II Abt., I vol.), dove le profonde e sottili le-
zioni XIV-XX consacrate ad Aristotile risentono
molto dell'influenza dell'esposizione di Ravaissou.

IV.

Ho già innanzi accennato alle origini del libro
di cui offro la parziale traduzione al lettore ita-
liano. Nel 1833 l'Accademia di Scienze morali e
politiche, ristabilita nell'Istituto dopo la rivolu-
zione del 1830, bandì il suo primo concorso per
un premio di filosofia sul tema: *Esame critico del-
l'opera di Aristotile intitolata « Metafisica »*.

I concorrenti dovevano: « 1. Far conoscere
quest'opera con un'analisi estesa e determinarne
il piano; 2. Farne la storia, segnalarne l'influenza
sui sistemi ulteriori nell'antichità e nei tempi
moderni; 3. Ricercare e discutere la parte di errore
e la parte di verità che vi si trovano, quali sono
le idee che ne sussistono ancor oggi, e quelle che
potrebbero utilmente entrare nella filosofia del no-
stro secolo ». Termine del concorso, il 1° gen-
naio 1835.

Al concorso furono presentate nove memorie,
di cui si contesero il premio quelle segnate coi
numeri 1, 5, 9. Autore della memoria n. 1 era

Giuseppe Tissot, *agrégé de philosophie* del 1831, professore al collegio di Digione, futuro traduttore delle opere di Kant. Autore della memoria n. 5 era Carlo Luigi Michelet, professore straordinario di filosofia all'Università di Berlino, uno dei più illustri seguaci di Hegel, già noto per un'edizione in 2 voll. dell'*Etica Nicomachea* (*Aristotelis Ethicorum Nicomacheorum libri decem*, Berolini, 1829-35) e per l'opera *Die Ethik des Aristoteles*, Berlin, 1827. Autore della memoria n. 2 era Ravaisson, allora in età di soli ventidue anni, che vinse il premio. Però il Ministero della Pubblica Istruzione concesse i fondi per un secondo premio, eguale al primo, a favore di Michelet. Tissot ottenne una menzione onorevole. Qualche tempo dopo, furono pubblicate le memorie di Michelet (*Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé la « Métaphysique »*, Paris, 1836) e di Ravaisson (1837-46). Come ho già detto, l'opera di Ravaisson doveva comprendere quattro volumi, ma si fermò ai primi due, nei quali la memoria originale appare notevolmente ampliata e rifatta.

Relatore del concorso fu Victor Cousin, che lesse il suo rapporto — un vero modello del genere — nelle sedute del 4 e dell'11 aprile 1835. Il rapporto, inserito nei *Mémoires de l'Institut de France*, 2^a classe, I volume, fu poi pubblicato in volume a parte col titolo *De la métaphysique d'Aristote*, e Cousin gli aggiunse in appendice una sua traduzione del I e XII libro della *Metafisica*.

(Paris, Ladrangé, 1838, 2^a ed., pp. XIII-232, in 8°). Rapporto e traduzione furono ristampati nella raccolta delle *Opere* di Cousin (Bruxelles, 1840, I, pp. 459-517). La parte del rapporto di Cousin che si riferisce a Ravaisson fu da me tradotta per esteso nel citato volume di *Saggi filosofici* di F. Ravaisson (pp. 197-227): ingrata fatica alla quale mi sobbarcai sia per dare ai lettori italiani un'idea della maggiore opera di Ravaisson, divenuta ormai pressochè irreperibile in Italia, in attesa che tempi più propizi (infuriava allora la guerra mondiale) mi consentissero di darne la traduzione, sia perchè nel rapporto di Cousin sono riportati dalla memoria originale di Ravaisson alcuni brani non pubblicati nei due voll. messi a stampa del *Saggio sulla Metafisica d'Aristotile*, e che pure hanno notevole importanza per la storia dello svolgimento mentale del Nostro. Quei brani, a dir vero, erano stati già quasi tutti tradotti in un articolo di Cesare Cantù sulla *Metafisica d'Aristotile*, raffazzonato alla meglio sul rapporto di Cousin e sull'opera di Ravaisson (*Sulla filosofia. Documenti alla Storia Universale*, volume II, Napoli, 1861, pp. 256-68).

V.

Le ragioni per le quali m'indussi a tradurre (parte dell' *Essai sur la Métaphysique d'Aristote* sono di doppia natura. Da una parte, l'influsso di quest'o-

pera sullo sviluppo del pensiero filosofico in Francia nel secolo XIX è stato assai considerevole, benchè generalmente poco avvertito dagli storici della filosofia francese contemporanea. L'*Essai* è stato un po' il breviario d'interesse generazioni di scolari di filosofia specialmente dopo il 1870, e ne educò le menti a quello spiritualismo finalistico, di cui i sistemi di Boutroux e di Bergson furono i frutti migliori. La *filosofia della contingenza* del primo, la cosmologia dell'*Évolution créatrice* del secondo discendono in linea retta dall'aristotelismo un po' biranizzato e romanticizzato di Ravaisson. Ciò è vero soprattutto per Bergson, di cui gli *attaches* con la metafisica di Aristotile e di Plotino (visti entrambi attraverso la ricostruzione di Ravaisson) risultano evidenti ad un esame approfondito (cfr. a questo proposito il recente scritto di Louis Delaunay: *Bergson et Plotin*, Angers, 1921). Per convincersene a pieno basta confrontare lo stupendo schizzo di storia della filosofia greca tracciato nella *Conclusione* del presente volume con quello di non minore bellezza disegnato nell'*Évolution créatrice* a pp. 333-56. La conoscenza dell'opera maggiore di Ravaisson è, dunque, indispensabile a chi voglia avere un'idea chiara dello sviluppo della filosofia spiritualista in Francia dopo il 1870.

D'altra parte, non solo l'opera di Ravaisson è la prima monografia veramente profonda e originale che si sia scritta nell'età nostra sul sistema di Aristotile, ma — ed in questo concordo piena-

mente con quanto dice Bergson nella commemorazione sopra citata — ancora oggi essa è quanto di meglio siasi scritto sul pensiero dello Stagirita. Certo, molte affermazioni parziali vanno soggette a revisione od a cauzione, altre sono state nettamente smentite da un più accurato esame dei testi; troppo spesso, nello sforzo di armonizzare in un sistema ben compiuto in tutte le sue parti le dottrine aristoteliche, Ravaisson ne altera e deforma gravemente i connotati, ma, tutto sommato, per chi guardi più allo spirito che alla lettera, ancora oggi, dopo circa un secolo di vita, la monografia ravaissoniana è quella che meglio ci permette di afferrare nelle linee fondamentali il sistema di Aristotile. Tanto più opportuna ne pare la traduzione in quanto l'opera di Ravaisson è oggi pressochè irreperibile da noi e nota solo a pochissimi. Rimetterla in circolazione non può che tornare ad utile dei buoni studi.

Ma tradurla interamente non mi parve utile. Il secondo volume tutto intero narra la storia della filosofia greca dopo Aristotile fino alla chiusura della scuola di Atene (529): non vi mancano pagine di grande bellezza, ed oggi ancora, dopo tanto progresso di studi, si leggono con piacere e profitto le parti riguardanti lo Stoicismo ed il Neoplatonismo, ma, considerata nel suo organismo, nella sua linea di sviluppo, questa parte dell'opera di Ravaisson è decisamente corrosa dal tempo, e rimetterla in circolazione senza aggiornarla con

le più sicure conquiste della critica moderna sarebbe stata fatica sproporzionata al profitto. Tranne dunque le prime 26 pagine, tutto il secondo volume resta fuori della presente traduzione.

Ne restano fuori anche tutta la prima e seconda parte del primo volume. La seconda parte (pp. 111-201) è consacrata all'*Analisi della Metafisica*, di cui è parte riassunto, parte traduzione letterale. Il bando del concorso faceva obbligo a Ravaisson di dedicare una sezione del suo lavoro ad un'analisi così intesa, ma questa essendo riassorbita nella ricostruzione che l'Autore fa del pensiero di Aristotile, mi è parso utile lasciarla totalmente fuori.

La prima parte (pp. 3-107) è dedicata all'esame dell'autenticità e della storia della *Metafisica* d'Aristotile: è una trattazione d'indole strettamente filologica, oggi, dopo i lavori di Zeller, di Jaeger, di Goedeckemeyer, decisamente invecchiata. Mi è parso perciò utile lasciarne del tutto la traduzione, contentandomi di accennare brevemente in questa prefazione ai risultati critici cui Ravaisson pervenne.

VI.

Ravaisson comincia dall'esaminare lungamente il racconto di Strabone (XIII, 1, 54) e di Plutarco (*Sulla*, 26), secondo il quale gli scritti di Aristotile e di Teofrasto, dopo la morte di que-

st'ultimo, pervennero a Neleo in Skepsis, ove furono nascosti in una cantina. Scoperti da Apellicone al tempo di Silla, furono da Silla portati a Roma e qui pubblicati da Tirannione e Andronico. In conseguenza di ciò Strabone e Plutarco affermavano che dopo Teofrasto i Peripatetici non conobbero che poche opere e le più essoteriche del loro maestro.

Dopo diligente esame dei testi, Ravaisson propone l'ipotesi che nei passi di Strabone e di Plutarco si tratti dei manoscritti stessi di Aristotile, manoscritti che passarono da Teofrasto a Neleo e, successivamente, a Tirannione e Andronico, il che non impedì che Teofrasto ne facesse prender copia ai Peripatetici del suo tempo, che certamente conobbero gli scritti di Aristotile. Probabilmente Neleo vendette copie di questi manoscritti a Tolomeo per la biblioteca di Alessandria, dove gli scritti di Aristotile si trovavano molto tempo prima dell'edizione di Andronico. In ogni modo, è certo che i principali libri di Aristotile furono conosciuti, sfruttati e confutati prima di Apellicone di Teo. Ciò che questi comprò a Skepsis furono o gli autografi di Aristotile e di Teofrasto o copie molto antiche dei loro scritti, ma è verosimile che solo piccola parte delle opere di quei due filosofi vi fosse compresa. L'edizione che egli ne diede era molto difettosa, ed a Roma la negligenza dei copisti aumentò considerevolmente gli errori. Andronico di Rodi non diede una vera edizione degli scritti

aristotelici, limitandosi a riunire in corpo gli opuscoli staccati, a fare un catalogo, a scrivere una biobibliografia di Aristotile e di Teofrasto. In ogni modo, conclude Ravaisson, questo è certo: che nessuna delle grandi opere di Aristotile fu scoperta ed edita per la prima volta da Apellicone e da Andronico.

Quanto alla *Metafisica* in particolare, Ravaisson segue l'opinione di Asclepio di Tralles: che Aristotile aveva effettivamente composto la *Metafisica* e poi l'aveva inviata ad Eudemo di Rodi, suo discepolo, il quale non credette opportuno pubblicarla nello stato in cui era. Morto Eudemo, l'opera restò con molte lacune, che quelli che vennero dopo riempirono come poterono con l'aiuto di altri scritti di Aristotile. Ravaisson suppone che Eudemo comunicasse l'opera del maestro ai suoi condiscipoli, i quali lavorarono insieme con lui e dopo di lui a completarla. Secondo lui, la *Metafisica* non rimase ignota ai Peripatetici, ma la difficoltà della materia e l'avversione sempre più decisa della Scuola alle alte speculazioni la distolse dall'occuparsene. Così si spiega come da Teofrasto fino al tempo di Augusto non una sola volta sia fatta menzione della *Metafisica*. Il titolo di *Metafisica*, secondo Ravaisson, se non ad Aristotile stesso, risale per lo meno ai suoi immediati discepoli.

Venendo a parlare del rapporto della *Metafisica* con altre opere di Aristotile, Ravaisson congetture che la *Metafisica* sia un rifacimento del περὶ

φιλοσοφίας: il qual libro, però, non vi passò tutto intero, ma fu convertito in un trattato più completo rimasto incompiuto e nel quale più tardi furono inseriti alcuni libri apocriefi o autentici. Astrazion fatta da queste addizioni, la *Metafisica* forma un corpo vero. Se nei due cataloghi conosciuti degli scritti di Aristotile la più gran parte dei libri della *Metafisica* si ritrovano come trattati speciali e con titoli speciali, non bisogna perciò concluderne che la *Metafisica* non sia che una collezione di questi trattati, ma, al contrario, che questi non sono che parti della *Metafisica* messe in circolazione come libri a sè e con titoli speciali. Riguardo al περὶ φιλοσοφίας, non solo la *Metafisica* se ne deve considerare come un'altra redazione avente esistenza a sè, ma tra le due opere v'è notevole differenza di teorie. — Il περὶ τὰρχαθοῦ era probabilmente un'esposizione storica e obbiettiva delle teorie sviluppate da Platone a voce e non consegnate nei *Dialoghi*. — Il περὶ εἰδῶν, trattato in due libri, era un'opera a sè, ove Aristotile confutava la teoria delle idee di Platone: non bisogna confonderlo con i due ultimi libri della *Metafisica*. — Altra opera di polemica, in almeno quattro libri, il περὶ ἰδέων. Che i temi di queste quattro opere si ritrovino tutti nella *Metafisica* non dimostra che esse non siano se non frammenti di questa, ma solo che la meditazione di Aristotile ritornava incessantemente sugli stessi problemi.

Ravaisson riconosce la poca organicità della *Metafisica* nella forma in cui ci è pervenuta. « Alcuni libri si riattaccano appena all'insieme; in altri, si è fermati a ogni passo da episodi storici o dialettici, da lunghe e spinose confutazioni, da ripetizioni continue. Il soggetto sembra più d'una volta ricominciare; le questioni si riproducono quasi a caso, e le più importanti sono spesso le più brevemente enunciate e risolte di volo; in una parola, vi è assenza quasi completa di proporzione e di ordine ».

Ravaisson ammette l'autenticità di tutte le parti della *Metafisica*, ma non quella dell'ordine in cui i XIV libri di cui essa consta si seguono. Il II libro (l'*α ἑλκτιον*) gli sembra dover essere tolto dal dominio della *Metafisica* e restituito a quello della *Fisica*. — Il V libro è, secondo lui, qualcosa di distinto dalla *Metafisica*, e si trova a quel posto perchè il VI libro è il primo nel quale Aristotile vi si riferiva espressamente. In fondo, è una specie di trattato preliminare alla *Metafisica*. — Il X libro è un episodio, e bisogna considerarlo uno studio che doveva essere fuso nella *Metafisica* e non lo fu. — L'XI libro è composto di due parti molto distinte fra loro: la prima (comprendente i primi 8 capitoli) è una seconda redazione dei libri III, IV e VI della *Metafisica*, forse destinata non già a sostituire la prima, ma a servire di base a un nuovo corso sulla scienza dell'essere; la seconda parte (comprendente altri 4 capitoli) è un

riassunto dei libri III e V della *Fisica*. — L'ordine ideale dei tre ultimi libri della *Metafisica* dovrebbe essere il seguente: XIII, XIV, XII; l'ordine tradizionale rappresenta forse quello nel quale Aristotile ha scritto. — Il XII libro è incompiuto.

Concludendo, « la *Metafisica* in generale si deve considerare come un'opera autentica, una nel suo piano, concepito ed eseguito di getto; ma quest'opera è rimasta incompiuta ed ha subito dopo Aristotile rimaneggiamenti che ne hanno cambiato l'ordine in alcune parti; vi si sono anche intercalati dei frammenti e dei libri interi che non si riportavano alla filosofia prima o che non dovevano esserne che i prolegomeni o infine che non offrono che una seconda redazione di alcuni dei libri precedenti ».

Questi i risultati principali della critica filologica di Ravaisson, che la critica moderna ha solo in parte accettato.

VII.

La presente traduzione va da p. 209 del I volume sino alla fine di esso (p. 595) e da p. 1 a p. 26 del II volume, ininterrottamente. Ancora poche parole sui criteri da me seguiti nella traduzione. Le citazioni greche sono state tutte soppresse e ridotte a semplici riferimenti, incorporati nel testo. Ho conservato alle note la forma di note solo quando in esse c'era qualche linea

di testo che giudicai utile mantenere. Grazie a questo provvedimento, potei guadagnare molto spazio e ridurre il volume a un formato svelto e maneggevole. La numerazione dei capitoli è mia, ma i titoli sono dell'originale. L'edizione della *Metafisica* in base alla quale Ravaisson fa i suoi riferimenti è quella di Brandis; l'edizione di Platone, quella di Ast. Ho aggiunto qualche breve nota solo dove mi è parso strettamente necessario.

ADRIANO TILGHER.

CAPITOLO I.

Divisione delle opere d'Aristotile relativamente alla forma. Libri essoterici ed acroamatici.

Gli antichi dividono le opere di Aristotile in due classi principali: essoteriche ed acroamatiche. Le prime, per non considerare dapprima se non il carattere più esteriore, il carattere letterario, sarebbero state redatte in una forma più popolare e più oratoria; le altre sarebbero state scritte con uno stile severo, con tutto il rigore scientifico (CICER., *de Fin. bon. et mal.*, V, v). È a quelle, senza alcun dubbio, che s'applicano gli elogi che Cicerone fa dello stile d'Aristotile, quando oppone « i fiotti d'oro della sua eloquenza » al « linguaggio monosillabico » degli Stoici (*Acadd.*, II, XXXVIII, § 119), o arriva anche sino a parlare delle « sue grazie un po' imbellettate ». ⁽¹⁾ Questi tratti si adattano ad un frammento, che Cicerone

(¹) *Ad Att.*, II, I, § 1. Cfr. *de Fin.*, I, v, § 14; *de Inv.*, II, II, § 7. STAHR, *Aristotelia*, II, 146. Add. QUINTIL., *Inst. orat.*, X, 1.

ci ha conservato (*De Nat. deor.*, II, XXXVII, § 95), d'un libro oggi perduto d'Aristotile, e che contiene un bello sviluppo della dimostrazione d'una provvidenza divina. Ma essi non si applicano in alcun modo a nessuna delle opere che ci restano ⁽¹⁾ ed alla *Metafisica* meno che a ogni altra. La maggior parte, al contrario, presentano a un alto grado quei caratteri che avrebbero distinto le opere acroamatiche: come sarebbe anche quel *syllabatus loqui*, che Cicerone mette in contrasto con l'abbondanza di Aristotile nei suoi squarci oratorii; il filosofo, per servirsi delle espressioni di Galeno, non sembra parlare che per abbreviazioni, e per quelli soli che l'hanno già inteso e lo comprendono fra le righe (GALEN., *de Sophism.*, II). Tutti i commentatori notano che nelle *Categorie*, nella *Fisica*, negli *Analitici*, nella *Metafisica* in ispecie « il pensiero è serrato, la frase concisa e concentrata all'eccesso ». ⁽²⁾ Ma questi

(¹) Non parliamo del trattato *Del Mondo*, che riteniamo apocrifo. [E tale, difatti, lo ritiene concordemente la critica moderna. *Nota del Traduttore*]. Vedi L. IDELER, in *Meteor. Arist.*, passim.

(²) AMMON., in *Categ. prooem.*, f. 9 a. SIMPLIC., in *Categ. prooem.* THEMIST., *Paraphr. Analyt. prooem.*, f. 1 a. MICHEL EPHES., in *Metaph.*, XII, II. - Cfr. un interessante giudizio sullo stile d'Aristotile, che Kopp riferisce, dice lui, da un antico critico (*Rhein. Mus.*, III, 100), del quale parecchie frasi sembrano imitate dal passo di Simplicio ora citato.

caratteri non sembrano fornire una misura abbastanza esatta per determinare con precisione quali siano fra le opere d'Aristotile che ci restano, o di cui gli autori antichi fanno menzione, quelle che debbono avere la denominazione di *essoteriche* o quella di *acroamatiche*. Crederemo noi a Cicerone o ai commentatori? Questi oppongono all'oscurità della *Fisica* o degli *Analitici* la chiarezza dei *Meteorologici* e dei *Topici*.

Ora, Cicerone taccia questi stessi *Topici* d'una oscurità tale, che, secondo lui, scoraggiava persino i filosofi (SIMPLIC., in *Categ.*, f. 2; CICER., *Topic.*, I, *init.*) Cerchiamo dunque una regola di giudizio più sicura, perchè quella che si ricava dal carattere dello stile è troppo arbitraria; il commentatore trova perfettamente chiaro ciò che l'oratore e l'elegante scrittore, e anche i filosofi suoi amici, considerano come pieno di difficoltà impenetrabili.

Quasi tutti gli antichi autori che si sono occupati di tale questione danno come ragione della differenza dello stile nelle due classi degli scritti aristotelici quella dei lettori cui Aristotile li aveva destinati. Le opere essoteriche sarebbero dirette al pubblico, le altre ai discepoli, agli uditori del filosofo. Ecco perchè egli si sarebbe avvolto, nelle sue opere acroamatiche, in un'oscurità che potesse tener lontano il volgo e nascondere le sue dottrine a tutti coloro i quali non gliele avessero udite sviluppare a viva voce. Così la pensano Plutarco, Galeno, Temistio, Ammonio, Simplicio,

Michele d'Efeso, ecc. (PLUT., *Vit. Alex.*, VII; GALEN., *de Facult. natur.*, ap. BUHLE, *de Libr. Arist. exot. et acroam.*, p. 119; THEMIST., *Paraphr. Analyt. prooem.*, f. 1 a; *Orat.*, XXVI, 319, ed. HARD; AMMON., *in Categ. prooem.*, f. 9 a; SIMPL., *in Categ. prooem.*; *in Phys.* f. 2 b; MICH. EPHES., *in Metaph.*, XII, v.) Non si tratta che dell'applicazione d'un pregiudizio che va incontrando sempre maggior favore a misura che si scende negli ultimi secoli della filosofia antica: la credenza in una duplice dottrina, l'una segreta, in cui i filosofi antichi avrebbero deposto il tesoro della loro saggezza, l'altra esteriore e pubblica, che non sarebbe stata se non la forma più superficiale, l'immagine più imperfetta della prima, o piuttosto il velo che doveva servire a meglio nasconderla. Nella scienza come nella religione, presso i filosofi come presso i divini autori degli oracoli e dei misteri, dovunque si voleva ritrovare un profondo epoptismo, una cura superstiziosa di nascondere ai profani il santuario. Gli adoratori un po' creduli dell'antichità, Plutarco, Giamblico, Proclo (PLUTARC., *de Isid. et Osir.*; PROCL., *in Parmenid.*, V. Cfr. GALEN., *de Sophism.*, ap. PATRIC., *Discuss. peripat.*, p. 67) accolsero queste idee con fervore.

Gli scettici ed i partigiani della nuova religione che era venuta a rivelare le cose divine nel linguaggio più semplice e più popolare si affrettarono egualmente a diffonderle per farne rica-

dere il ridicolo sull' antichità. Così Luciano, nei suoi *Filosofi all' incanto*, fa gridare da Mercurio due Aristotili in un solo, l' uno essoterico e l' altro esoterico (LUCIAN., *Vit. Auct.*, I, 566, Reitz; STAHR, II, 251). San Clemente d' Alessandria non si contenta d' attribuire la duplice dottrina a Pitagora, Platone ed Aristotile; egli la trova fin presso gli Stoici e gli stessi Epicurei (CLEM. ALEX., *Strom.*, V, 575, Sylburg.) Qui l' assurdità diventa manifesta. Ma se si deve riconoscere, almeno con Luciano, un duplice Aristotile, sarebbe in un disegno preciso di dissimulazione da parte del filosofo che bisognerebbe cercare il principio d' una simile distinzione? Risaliamo a fonti più antiche e più pure. Noi riconosceremo che se vi furono nel Liceo due dottrine o due insegnamenti, questo non fu senza dubbio nè mistero nè menzogna, ma semplice risultato d' una differenza fondata nella natura della scienza o dei suoi oggetti.

La distinzione d' un duplice insegnamento rimonta, se non ai primi tempi della filosofia greca, almeno al maestro di Aristotile, il quale, indipendentemente dalle passeggiate dell' Accademia, nelle quali esponeva la dottrina che ci ha trasmessa nei suoi scritti, aveva un altro insegnamento che non redasse, e che raccolsero soltanto i più distinti dei suoi discepoli. Questo non consisteva punto in dogmi segreti e in una saggezza misteriosa: era l' applicazione della dottrina stessa ch' egli proponeva pubblicamente, l' analisi dialettica degli

ultimi elementi delle idee, la ricerca del loro più alto principio. Non vi era fra questi due insegnamenti opposizione, o, propriamente parlando, contraddizione, vi era una differenza di grado. Questa distinzione acquistò più precisione nella scuola d'Aristotile; acquistò nel medesimo tempo una espressione più determinata, e si tradusse in termini tecnici:

Aristotile aveva diviso il suo insegnamento e le sue opere in due classi, di cui chiamava l'una essoterica e l'altra acroamatica. La prima comprendeva la Rettorica, l'arte dell'argomentazione, la Politica; la seconda aveva per oggetto le parti più ardue e più difficili della filosofia, come la Fisica e la Dialettica. Egli consacrava il mattino alle lezioni acroamatiche, e non vi ammetteva nessuno di cui non avesse precedentemente provato il talento, le conoscenze e lo zelo. Le lezioni essoteriche avevano luogo la sera; esse erano aperte alla gioventù senza nessuna distinzione. Aristotile chiamava le prime la passeggiata del mattino e le seconde la passeggiata della sera; perchè insegnava sempre passeggiando. E, similmente, divise i suoi libri, che trattavano di tutte queste materie diverse, in essoterici ed acroamatici (GELL., *Noct. att.*, XX, v).

Di questo che ci narra Aulo-Gellio troviamo una conferma in un passo di Quintiliano, il quale ci dice che Aristotile insegnava la Rettorica nella lezione della sera. ⁽¹⁾ Infine, con la testi-

(¹) QUINTILIAN., *Institut. orat.*, III, 1: « Pomeridianis scholis Aristoteles praecipere artem oratoriam coepit ». —

monianza d'Aulo Gellio s'accorda perfettamente quella di Plutarco, quando oppone alla morale ed alla politica, nell'insegnamento che Alessandro ebbe dal suo precettore, « quelle scienze più astruse che si chiamavano acroamatiche o epoptiche, di cui non si faceva parte al volgo » (PLUTARC., *Vit. Alex.*, VII). Ecco dunque una tradizione ben fondata, sembra, in tutte le sue parti. Ma cerchiamo di ritrovarne l'origine. La narrazione di Aulo-Gellio è verosimilmente tolta da Andronico di Rodi; perchè questo racconto forma un capitolo delle *Notti Attiche* con quella famosa corrispondenza di Aristotile e d'Alessandro, che Aulo-Gellio dichiara desunta dal libro d'Andronico. D'altra parte, Plutarco, nel passo della *Vita di Alessandro* sopra riferito, non s'era servito egualmente, secondo tutte le apparenze, che dell'opera d'Andronico di Rodi. Quintiliano, anteriore a Plutarco come ad Aulo Gellio, non parla probabilmente secondo una altra autorità. È, dunque, ad Andronico che crediamo poter riferire, senza soverchia temerità, le tre testimonianze sempre più complete e precise di Quintiliano, di Plutarco e di Aulo Gellio. Queste

epoptiche
esoteriche

In generale i filosofi sofisti o retori facevano due lezioni al giorno. Aristodemo di Nysa, maestro di Strabone, insegnava al mattino la Rettorica e la sera la Grammatica. Eunapio insegnava, come narra lui stesso (*in Chrysanth.*), al mattino la Rettorica e la sera la Filosofia. È il contrario di ciò che faceva Aristotile. CRESOLLIUS, *Theatrum rhetorum* (Paris, 1620, in-8), I, 392.

testimonianze, se la nostra congettura fosse giusta, perderebbero l'autorità che sembrano acquistare dal loro accordo. Resterebbe loro ancora quella d'una tradizione verosimile in sè stessa, che l'editore laborioso delle opere di Aristotile non ha dovuto inventare, ma raccogliere da qualche fonte più antica. Ma siamo in diritto di supporre che essa non ci è stata trasmessa senza alterazione, sia da Plutarco ed Aulo Gellio, sia dallo stesso Andronico, al quale sappiamo che l'antichità non riconosceva affatto l'infallibilità in materia di critica. La tradizione che abbiamo riferita stabilisce chiaramente due punti importanti: cioè che la distinzione dei libri essoterici ed acroamatici rispondeva a quella di due insegnamenti, e che questa a sua volta rispondeva ad una classificazione delle scienze filosofiche; ecco quanto c'è di vero. Ma vi è anche la parte dell'errore: questo consiste, in primo luogo, nel presentare questa distinzione di due specie di libri e di lezioni come avente il suo principio e la sua regola unica e costante in una divisione delle scienze secondo i loro oggetti; e, in secondo luogo, nel derivare la denominazione stessa di queste due classi d'opere dalla differenza degli uditori ai quali l'insegnamento si sarebbe diretto.

Tentiamo d'applicare alla divisione degli scritti d'Aristotile le indicazioni fornite da Andronico; collocheremo in primo luogo tra gli essoterici quelli che trattano della Politica e della Morale.

Ora, una testimonianza che le profonde conoscenze del suo autore nella storia della filosofia morale rendono perfettamente degna di fede, e che porta nella sua precisione il carattere dell'esattezza, ce lo vieta formalmente, e conduce ad un ben altro risultato. Intendiamo alludere a quel noto passo di Cicerone (CICER., *de Fin.*, V, v, § 12):

Aristotile e Teofrasto non paiono sempre d'accordo fra di loro sulla questione del sommo bene, e ciò perchè essi l'hanno trattata in due specie di libri, gli uni scritti in forma popolare e che essi chiamavano essoterici; gli altri redatti in uno stile più severo, e che hanno lasciato sotto forma di memorie.

V'erano, dunque, su di uno stesso soggetto, sulla Morale, degli scritti essoterici ed altri che non lo erano. Per conseguenza, la differenza di queste due specie di libri non consisteva essenzialmente nella differenza del soggetto, bensì, oltre alcune dissomiglianze almeno apparenti di dottrina, nella differenza di forma e di maniera. Ma questo carattere che avevamo trovato prima sì vago ed insufficiente non riceve ora dalla narrazione di Andronico di Rodi una luce che lo illumina e lo determina maggiormente? L'espressione di stile popolare (*populariter*) sembra spiegarsi facilmente con la destinazione dei libri essoterici, che si sarebbero diretti al pubblico piuttosto che ai filosofi. Ma inoltre, le opere veramente scientifiche ricevono per opposizione la denominazione di me-

memorie (*commentarii*), che sembra avere qui un valore quasi tecnico. I libri essoterici, dunque, avevano così una forma speciale e ben determinata, che li distingueva chiaramente da ogni libro acroamatico. E difatti, dice altrove Cicerone, i libri essoterici erano dei dialoghi (CICER., *Epist. ad Famil.*, I, 1x; *Ad Attic.*, IV, xvi; *ibid.*, XIII, xix). Egualmente leggiamo in Plutarco, che dimentica in questo luogo ciò che aveva ripetuto senza rifletterci da Andronico, che Aristotile trattò uno stesso soggetto, la critica della teoria delle idee, non solamente nelle sue memorie di Morale e di Fisica, ma anche nei suoi dialoghi essoterici PLUTARC., *advers. Colot.*, X, 586-7, REISCK). Questa testimonianza s'accorda perfettamente con quella di Cicerone nel fare dei libri essoterici dei dialoghi e nell'opporli alle memorie scientifiche.

Ma qual legame poteva esservi fra queste due forme e le due specie di opere e di lezioni alle quali esse rispondevano? Era questo un rapporto del tutto arbitrario ed artificiale, o non era piuttosto l'espressione d'un nesso interiore e profondo? Se ci dirigiamo ai commentatori d'Aristotile, vi troveremo tracce di quest'ultima ipotesi, ma indecise ed oscure, e involte di errori che accusano il difetto d'un principio sicuro di critica.

Ammonio ha dedicato tutto un capitolo della introduzione del suo commentario sulle *Categorie* alla classificazione degli scritti di Aristotile (AMMON., in *Categ.* f. 6 b). Egli li divide prima in

due serie, di cui l'una comprende le raccolte di estratti e note (ὀπορνηματιζά), e l'altra le opere o trattati propriamente detti (συνταγματιζά). Questi si dividono in due classi, le aeroamatiche, in cui Aristotile parla in suo proprio nome (αὐτοπρόσωπα), e le essoteriche o dialoghi. I libri essoterici furono così chiamati, continua Ammonio, perchè erano stati scritti per uso della moltitudine (da ἔξω fuori, ἐξωτερικά cose del di fuori), mentre negli altri Aristotile si rivolge ai suoi veri discepoli. Così Ammonio è d'accordo con Andronico sull'origine della parola essoterico, e come lui s'inganna, come vedremo fra poco.

Ma in ciò che aggiunge immediatamente, il commentatore apre un punto di vista affatto nuovo, facendoci sospettare nelle due classi d'opere una differenza di metodo e non più solamente di forma esteriore e letteraria:

Nei libri aeroamatici, Aristotile, parlando ai suoi discepoli, dimostra ciò che gli sembra vero con gli argomenti più rigorosi, e che la moltitudine non sarebbe stata capace di seguire; nei dialoghi, al contrario, che sono scritti per il pubblico, se non dice ancora che ciò che gli sembra essere il vero, non si serve, in luogo di argomenti dimostrativi, che di prove più semplici, e che tutti possono comprendere (Idem, *ibid.*).

Simplicio, allievo di Ammonio, riproduce presso a poco ed in riassunto, nel suo commentario sulle *Categorie* (SIMPLIC., in *Categ.*, f. 1 b), la stessa

classificazione; se ne allontana, tuttavia, in un punto di grande importanza: egli nulla ci dice dell'identità dei libri nei quali Aristotile parlava in suo nome con i libri acroamatici e di quella dei dialoghi con i libri essoterici. Vero è che egli qui nessuna menzione fa della divisione in essoterici ed acroamatici, e che, per conseguenza, dal suo silenzio non si può cavare alcuna conclusione certa sulla sua opinione a questo proposito. Ma altrove parla di libri essoterici, ed annovera in questa classe non soltanto i dialoghi, ma « le opere di storia o di pura descrizione, e tutte quelle in generale che non trattano degli alti problemi » (SIMPLIC., in *Phys.*, f. 2 b). Non approva dunque il senso troppo stretto che attribuiva Ammonio a questa qualificazione, e se non ne faceva menzione nel suo commentario sulle *Categorie* è, senza dubbio, perchè ha preferito tacere anzi che rilevare l'errore del suo maestro. È probabile, d'altronde, che egli fondi la sua opinione su di un'autorità più antica e più seria, quella di Alessandro d'Afrodisia, che invoca in un altro punto, nel luogo stesso dove segue passo passo Ammonio. Ma ciò in cui s'accorda con Ammonio è nel riconoscere che l'essoterico non supera punto le prove di probabilità, mentre la dimostrazione appartiene all'acroamatico. Filopono, allievo come lui d'Ammonio, si esprime egualmente su quest'ultimo punto; ed egualmente, pur annoverando i dialoghi nella classe essoterica, egli dà

ad intendere che i dialoghi non la costituiscono per intera (PHILOP., in *libr. de Anim.*, f. 138). Infine, Alessandro d'Afrodisia, di cui sono andati dispersi i commenti sulle *Categorie* e sulla *Fisica*, ma di cui queste testimonianze ci rappresentano senza dubbio più o meno esattamente l'opinione, ne conferma una parte con una precisione superiore, quando dice, nel commento sui *Topici* (in *Topic.*, p. 52):

Anche questo trattato, con la *Rettorica*, rientra nella classe essoterica; a questa classe appartengono inoltre molte opere di *Fisica* e di *Morale*, ma che non sorpassano l'argomentazione per mezzo del probabile, cioè quel metodo logico o dialettico che Aristotile oppone sempre al metodo analitico ed apodittico.

Così, riassumendo tutte queste testimonianze, la distinzione dei libri essoterici ed acroamatici sarebbe stata fondata immediatamente su una differenza di forma, che aveva dovuto corrispondere in generale ad una classificazione degli oggetti dell'insegnamento, ma che costantemente comprendeva una differenza essenziale di metodo. Ora, dov'è il nodo della questione? Qual'è il legame che riallaccia tutti questi caratteri al loro principio comune? Senza questa conoscenza, noi navighiamo nel vago, non possiamo ottenere con precisione quella misura che vogliamo applicare alla maggiore opera di Aristotile, per determinarne almeno il valore relativo. Non ci resta dunque

che rivolgerci allo stesso Aristotile, e cercare nelle sue indicazioni brevi ma sicure quel *criterium* rigoroso, che tradizioni incerte ci nascondono tanto quanto ce lo mostrano.

La parola *essoterico*, che si presenta spesso nelle opere d'Aristotile, non si limita a questo significato tecnico, nel quale, come abbiamo visto, è presa dagli scrittori più recenti. Derivata direttamente da ἔξω (fuori), questa parola significa, generalmente, esteriore o anche estraneo. Essa si applica alle membra degli animali in opposizione al tronco, ai beni del corpo in opposizione ai beni interiori dell'anima, alla dominazione dello straniero in opposizione al governo nazionale, ecc. (*De Gen. anim.*, V, VI; *Polit.*, VII, I, III; II, VII. Cfr. BUHLE, *De libr. Arist. exot. et acroam.*; ARIST. *Opp.*, I, 127-9). Allorquando questa parola è congiunta a λόγος o a qualunque altro termine dello stesso genere, e sembra designare un ordine particolare d'opere o di ricerche scientifiche, essa non deve prendere significato nuovo e misterioso, ma conservare il senso etimologico. Nella severa correttezza del suo linguaggio, Aristotile non allontana mai una parola dal suo significato originale; preferisce creare dei termini anzi che alterarne. Ma per l'indeterminazione stessa dell'epiteto, la espressione ἑξωτερικοὶ λόγοι resta oscura e si presta all'equivoco. Per questi « discorsi del di fuori » bisogna intendere, come gli antichi commentatori, opere fatte per il pubblico? O non bisogna ve-

dere, al contrario, in questa denominazione che un rinvio ad opere estranee per il loro soggetto a quelle dove il rinvio si ritrova? San Tommaso lo ha preteso per il primo, e la sua opinione non manca di partigiani (D. THOM., in *Eth. Nicom.*, VI, IV; WEISSE, *Anmerk. zur Phys. des Arist.* (Leipz., 1829, in-8), p. 517; STAHR, *Aristotelia*, II, 272). Essa può appoggiarsi a molti passi di Aristotile, nei quali egli designa con i termini *οἱ ἐξωθεν λόγοι*, *ἐξωτερικὴ σκέψις*, ecc. « dei discorsi, delle ricerche estranee alla questione (*Polit.*, II, III. *Ibid.*, I, IV. *Soph. el.*, XI; *Rhet.*, I, 1) ». Infine gli *ἐξωτερικοὶ λόγοι* non sono, almeno nel maggior numero dei casi, delle ricerche esteriori al soggetto proprio di ciascuna scienza (*ἐξωτερικὸν* opposto ad *οἰκίστον*: *Polit.*, VII, VI. Dio non deve la sua felicità a beni esteriori, ma a sè solo: *Polit.*, VII, 1), la parte superficiale ed accessoria, in opposizione alle profondità ed all'essenza della discussione? Questa interpretazione avrebbe sulla prima il vantaggio d'essere più naturale, più conforme al significato ordinario della parola essoterico; avrebbe sulla seconda quello d'accordarsi con le tradizioni storiche: sostituirebbe così l'interpretazione dei commentatori senza offendere la loro testimonianza. Ma è poi essa giustificata dall'esame dei passi d'Aristotile in cui si trovano le parole *ἐξωτερικοὶ λόγοι*? Lo pensiamo e vogliamo tentare di provarlo.

Nei passi dove Aristotile rinvia ai suoi *ἐξωτερικοὶ λόγοι*, egli non vi rinvia mai come a delle ricerche

future in cui le questioni dovranno essere approfondite, ma come a delle opere già conosciute, dove esse hanno avuto sviluppi sufficienti. « Abbiamo parlato abbastanza di questo punto, dice egli spesso, negli ἐξωτερικοὶ λόγοι, e ce ne serviremo qui (*Polit.*, VII, 1. *Eth. Nic.*, I, XIII. Cfr. *ibid.*, VI, 14. Sul significato di ἐκκλῶς e di ἀρκούντως in questi passi, cfr. *Eth. Nic.*, I, XI, X, x; *Phys.*, VIII, VIII) ». Ciò non vuol dire che la questione vi sia stata discussa a fondo, ma che vi è stata trattata lungamente, e non esige di essere ripresa in sotto ordine. Perchè non è mai per un punto difficile che Aristotile vi rimanda il suo lettore, non è mai per una dimostrazione rigorosa; ma quasi sempre per delle divisioni elementari, comuni a tutte le filosofie, e che nessuno, aggiunge egli in qualche punto, vorrebbe contestare (*Polit.*, VII, 1); per la divisione dell'anima nelle sue due parti, ragionevole ed irragionevole (*Eth. Nic.*, I, XIII); per quella dell'autorità nelle sue tre specie, economica, politica e dispotica (*Polit.*, III, 14); per quella dei beni in esteriori ed interiori, o in beni del di fuori, del corpo e dell'anima (*Eth. Eud.*, II, 1; *Polit.*, VII, 1); infine per la distinzione di fare e agire (*Eth. Nic.*, VI, 14; *Eth. Eud.*, V, 14). Sono materie sulle quali si può fidarsi, secondo i suoi proprii termini (*Loc. Laud. Rhet.*, I, VIII), ai λόγοι ἐξωτερικοί. Gli sviluppi che esse vi hanno avuto sembrano anzi provocare da parte sua una specie di disdegno filosofico. « Non ci di-

lungheremo — egli dice — sulla confutazione della teoria delle idee », cosa per altro più difficile che semplici divisioni: « su ciò si è abbastanza insistito nei libri essoterici (*Metaph.*, XIII, I, p. 259, l. 19; *Polit.*, III, IV; *Eth. Eud.*, I, VIII) ». Infine la sola forma grammaticale di questi rinvii ci rivela il carattere e l'ufficio dei libri essoterici. Aristotile vi rimanda quasi sempre con la forma del presente: « Noi diciamo in questi libri (λέγεται) ⁽¹⁾ », e quasi sempre aggiunge la parola anche (καί). Queste circostanze in apparenza trascurabili ci dimostrano abbastanza chiaramente: in primo luogo, che le stesse materie sono comuni insieme al libro essoterico ed a quello dove è citato; ed in secondo luogo, che, destinati senza dubbio ad usi differenti, essi s'accompagnano in qualche modo nel tempo, sono contemporanei l'uno dell'altro nel duplice insegnamento del loro comune autore.

A tutte le grandi opere filosofiche sembrano corrispondere dei libri essoterici, che ne sono come dei preludii o degli abbozzi imperfetti. Negli uni e negli altri, il soggetto è lo stesso; ma il punto di vista e l'esecuzione differiscono: in

(1) Per altro, questa forma non è senza eccezione nè esclusivamente applicata, come Stahr sembra credere (*Aristotelia*, II, 264), ai rinvii a libri essoterici. 1.º Aristotile rimanda due volte a queste opere con la forma del perfetto (*Eth. Eud.*, I, VIII; *Metaph.*, loc. laud.). 2.º Rimanda alcune volte ad altre opere con la forma del presente (*Polit.*, VII, XII; *Eth. Nic.*, VI, III).

quelli c'è la scienza, in questi una saggezza facile e volgare.

Alcune volte, per l'indeterminatezza della sua natura, un libro essoterico appartiene nel medesimo tempo a due scienze differenti, che ne cavano delle nozioni comuni. Dopo aver trasportato nel settimo libro della sua *Politica* alcune idee tratte da opere essoteriche che trattavano del sommo bene, Aristotile si affretta a soggiungere: « Eccone abbastanza per servirci di preambolo; non toccare affatto tale questione, non era possibile, e non possiamo nemmeno esaurirla in ciò che ha di proprio, perchè ciò riguarda un'altra parte dell'insegnamento ». ⁽¹⁾ Spetta alla *Morale* di dare sulla questione del sommo bene delle dimostrazioni dirette e specifiche, che non si potrebbero trasportare nella *Politica* senza confondere due sfere distinte della scienza: ma le generalità trovano il loro posto nei libri essoterici, nei quali delle scienze distinte, ma affini, possono andare ad attingerle. ⁽²⁾ La specialità le separa, la generalità le riunisce.

⁽¹⁾ *Polit.*, VII, 1. STAHR (II, 273) spiega male questo passo; egli ne deduce al contrario che la *Morale* vi è designata come un libro essoterico, e che, per conseguenza, un libro essoterico non è altro, in generale, che un'opera estranea, per il suo soggetto, a quello dove è citato.

⁽²⁾ Similmente la *Morale* toglie ai libri essoterici delle considerazioni generali sull'anima (*Eth. Nic.*, I, XIII).

Ogni considerazione che non va al fondo del soggetto, che si mantiene sulle generali, é per ciò stesso esteriore, essoterica. Per esempio, per stabilire la legittimità d'una distinzione nello Stato tra una parte che comanda ed una parte che obbedisce, si potrebbe, a tutta forza, risalire fino alla natura inanimata, dove si riconosce già la distinzione del superiore e dell'inferiore. Ma forse questo sarebbe un prendere le cose troppo di lontano; « forse — dice Aristotile — sarebbero queste delle considerazioni troppo essoteriche; val meglio partire dal rapporto, più vicino a noi, del corpo e dell'anima che lo comanda (*Polit.*, I, v) ».

Così che l'epiteto di essoterico non si riferisce esclusivamente in Aristotile ad una classe particolare di libri o di lezioni su taluni soggetti, ma che originariamente, al contrario, si riferisce ad una certa maniera generale di procedere nelle ricerche e nell'esposizione, è quello che balza fuori manifestamente dalla testimonianza dello stesso Aristotile. È appena necessario, per portare l'evidenza al colmo, segnalare due passi relativi ai λόγοι ἑξωτερικοί, in cui il solo giro della frase non permette d'intendere che un procedimento, un mezzo (διά, ὑπὸ τῶν ἑξ. λόγ.) (*Phys.*, IV, x, *Metaph.*, XIII, 1). Ma qual'è il carattere proprio, essenziale, di questo metodo e del metodo superiore al quale esso sembra preludere? Senza essersi esteso in nessun luogo su tale questione con quei termini tecnici di cui ricerchiamo il signi-

ficato oscurato, Aristotile non abbonda meno in indicazioni, che ci permetteranno di ritrovare tutto intero il suo pensiero. Basta seguirlo con un po' d'attenzione in leggere trasformazioni che lo sviluppino senza alterarlo.

In primo luogo, al trattato essoterico egli oppone il trattato filosofico (*Eth. Eud.*, I, VIII). E quest'ultima espressione non designa esclusivamente, come hanno preteso, un'opera particolare, quale il trattato della Filosofia; essa ha un significato più generale, giacchè altrove Aristotile fa menzione di « trattati filosofici sulla morale (*Polit.*, III, XII) ». « Difatti — dice ancora altrove — non v'è soggetto che non possa essere trattato in due maniere, l'una filosofica, l'altra non filosofica (*Eth. Eud.*, I, VI) ». Si tratta dunque di due metodi opposti, applicabili ad ogni specie di soggetto. Ora, questi due metodi, di cui l'uno è, come abbiamo visto, il metodo essoterico, Aristotile li ha descritti spesso dettagliatamente e nel modo più preciso.

Il metodo opposto al metodo filosofico è quello che prende il suo punto di partenza dall'apparenza, nell'opinione (*Top.* I, I, e passim. *Metaph.*, III, p. 41, l. 26. Cfr. *Anal. pr.*, II, XVIII; *Anal. post.*, I, XXV), e che per conseguenza non può produrre una certezza assoluta. L'apparenza consiste nelle forme contrarie sotto le quali si manifestano gli oggetti della conoscenza, che possono esistere al medesimo titolo, e tra le quali l'opinione co-

mune è l'unico o il migliore giudice (*Soph. el.*, I, II. *Top.* I, VIII). Il procedimento naturale d'un simile metodo deve dunque essere l'interrogazione, che mette successivamente in questione su ciascun soggetto le due ipotesi contraddittorie (*Anal. pr.*, I, I; *Top.*, VIII, I; *Soph. el.*, XI). La sua forma propria è il dialogo nel quale si provocano e s'incatenano senza interruzione la domanda e la risposta. Ma qualunque forma rivesta, il suo nome è quello di Dialettica (*Anal. post.*, I, XII). Al contrario della Dialettica, il metodo filosofico ha per punto di partenza e per fine il vero, il certo, il necessario. Esso non prende il suo punto d'appoggio nella opinione degli uomini, ma in principii che si giustificano per sè stessi (*Top.*, VIII, I: φιλόσοφος opposto a διαλεκτικός. Cfr. *Met.*, IV, p. 64, l. 30; *Top.*, I, XIV; *Anal. pr.*, II, XVI. Cfr. *Top.*, VIII, XIII, init.; *Anal. post.*, I, II. Cfr. *Rhet.*, I, IV). Non procede dunque per interrogazioni, ma per dimostrazioni.

Ora, dimostrare è insegnare (*Anal. pr.*, I, I: ὁ ἀποδεικνύων opposto a ὁ ἐρωτῶν. *Top.*, VIII, III: ἐρωτῶντι opposto a διδάσκοντι. *Soph. el.*, X; *Anal. pr.*, I, I). Il filosofo è un maestro (*Met.*, I, I, II), depositario di principii nei quali il discepolo ha fede (*Soph. el.*, I), e che gliene sviluppa con evidenza le conseguenze necessarie. Il metodo filosofico o scientifico altro non è dunque che il metodo dimostrativo e didattico (*Rhet.*, I, I; *Eth. Nic.*, VI, III, VI; *Anal. post.*, I, II; *Soph. el.*, II: διδασκαλικοὶ λόγοι opposti ai διαλεκτικοὶ, περραστικοὶ ed ἐριστικοὶ. *Top.*, VIII, XI;

Anal. post., init.). La sua forma non può essere che la forma dell'insegnamento orale, della lezione (*ἀκρόασις*) ⁽¹⁾, ed il nome che meglio gli conviene, quello di acroamatico. Se questa parola non s'incontra in Aristotile come presso gli autori più recenti, se ne trovano almeno presso di lui tutti gli equivalenti; in molte delle sue opere egli dà ad intendere che si dirige a degli uditori (*Eth. Nic.*, I, I. Cfr. *ibid.*, X, x; *Soph. el.*, sub fin. *Met.*, IV, p. 66, l. 24), e la parola lezione è per lui sinonimo di quella di studio o di scienza (*Met.* II, III). Ora, se la Dialettica si traduce d'ordinario nella forma della conversazione, la forma del metodo filosofico deve essere, al contrario, quella del discorso diretto (*ἀποπροσώπων*). Inoltre, la scrittura non deve qui servire se non a conservare il ricordo dell'insegnamento. Il libro essoterico deve essere in generale un dialogo, ed il libro acroamatico una collezione di memorie (*ὑπομνήματα*; in latino *commentarii*. DIOG. LAERT., V, XLVIII; ATHEN., XIV, 654).

(1) Le lezioni di Platone sul Bene erano chiamate *ἀκρόασις* da Aristosseno, discepolo di Aristotile. GALENO, *De facult. nat.*, ap. KOPP, *Rhein. Mus.*, III, 102. *Ἀκρόασις* è il vocabolo proprio per designare le lezioni dei filosofi e dei retori. CASAUB. ad SUTTON., *De illustr. gramm.*, II; CRESOLL., *Theatr. rhet.*, III, 176. Le redazioni degli alunni si chiamavano anche *ἀκρόασις*. DIOG. LAERT., VI, xcv; VII, xxviii, xli. STAHR, II, 205. *Σχολή* ha similmente i due significati di lezione (*Polit.*, VII, 1) e di redazione (DIOG. LAERT., VII, xviii, ap. STAHR, loc. laud.).

Alla opposizione dei due metodi corrisponde l'opposizione ancora più decisa delle due forme.

Di tutti i dialoghi che Aristotile aveva composti seguendo il metodo dialettico, non ce n'è pervenuto alcuno. Non possiamo perciò mostrare alcun esempio di ciò che fosse un libro essoterico nella scuola peripatetica. Ma ne abbiamo il tipo originale nei dialoghi di Platone. Era lo stesso procedimento d'induzione e di discussione, è lo stesso carattere di stile, salvo tuttavia, si può credere a San Basilio, le grazie inimitabili del modello (BASIL. DIOD., *epist.* CXXXV. *Opp.*, III (Paris., 1730), p. 226). Inoltre Aristotile, considerando il dialogo come un'espressione inferiore della filosofia, vi si era forse avvolto con maggiori veli e finzioni oratorie di quello che non avesse fatto il suo maestro. Senza nascondervi il suo pensiero, egli non ne mostrava il fondo, ed i dogmi della provvidenza divina e della vita futura, così cupi nelle sue opere serie, brillavano nei suoi dialoghi di assai vivi colori. ⁽¹⁾

Così si spiegano le tradizioni diverse che abbiamo prima riunite, che sembravano spesso con-

⁽¹⁾ Cfr. sulla Provvidenza il frammento riferito da CICER., *de Nat. deor.*, II, XXXVII; sull'immortalità dell'anima, le notizie che molti autori ci hanno trasmesso a proposito del dialogo intitolato *Eudemo o dell'anima*: CICER., *de Divin.*, I, XXV; PLUT., *Consol. ad Apollon.*, XXVII; THEMIST., PHILOP., SIMPLIC., *in libr. de An.*, I, III, ecc.

traddirsi, e che ora, poste nella loro vera luce, si rischiareranno le une con le altre.

Ma poichè la distinzione dei due metodi non è tutta quanta nella forma esteriore, e riposa su una differenza fondamentale suscettibile di più o di meno, essa deve ritrovarsi ancora fra le opere tutte acroamatiche in apparenza, che sono pervenute fino a noi. Tutte sono in forma di discorso diretto, ma differiscono per il soggetto, e tale differenza deve imporne una nel metodo. I libri che trattano di dialettica non esigono dimostrazioni di estremo rigore: vi è sufficiente un'alta verosimiglianza. I *Topici* ed il trattato dei *Sofismi* possono, dunque, almeno per opposizione agli *Analitici*, annoverarsi nella classe essoterica (*Top.*, I, 1, sub fin.). Accanto ai *Topici* verrà a porsi la *Rettorica*, il corrispondente ed il complemento della Dialettica (*Rhet.* I, init.) Nella stessa classe rientrerà ancora quella parte della Fisica che non sorpassa l'osservazione dei fenomeni e descrive più che non dimostri: la *Metereologia* e la *Storia degli animali*.

Al contrario, la *Fisica* propriamente detta, la *Morale*, gli *Analitici* presentano tutte i caratteri acroamatici. La *Fisica* ci è anche stata trasmessa sotto il titolo significativo di lezione, ἀκρόασις. La *Politica* porta la stessa designazione nel catalogo di Diogene Laerzio. Abbiamo già visto l'*Etica* citata da Aristotile come un libro filosofico. Infine il soggetto degli *Analitici*, la scienza della dimostrazione, è il soggetto proprio dell'insegnamento

scientifico, giacchè l'Analitica s'oppone alla Dialettica come la verità all'opinione. Ma v'è una scienza più profonda di queste scienze, e di cui queste non formano che l'introduzione. La scienza della natura, cioè del dominio della contingenza, non può sorpassare sempre i limiti della verosimiglianza e dell'opinione (*Anal. post.*, I, XXXIII), e non sa il segreto dei suoi proprii principii. La Morale, di cui la Politica è la più alta espressione, non dimostra la saggezza umana, che dipende dall'opinione piuttosto che dalla scienza (*Eth. Nic.*, VI, v), e che ha il suo ultimo fondamento nella saggezza e nella ragione assoluta. L'Analitica suppone dei principii di cui non ha la chiave, e che vogliono una spiegazione superiore (*Anal. post.*, I, II; *Met.*, III, 44-45). L'ultimo insegnamento, che chiama infine il discepolo nel santuario della filosofia, è la Filosofia prima o la Metafisica. La Metafisica è la sola scienza che meriti, propriamente parlando, il nome d'acroamatica (il passo seguente sembra designare la Metafisica come acroamatica relativamente all'Analitica: *Met.*, IV, III, p. 66, l. 21; *Biblioth. philos.* ap. CASIRI, *Biblioth. Arab. Escur.*, I, 307: *Metaphysicorum libri XIII, acroamatici*).

Infine, se l'opposizione dei due metodi è essenzialmente relativa, se già, sotto la forma scientifica ed acroamatica, abbiamo ritrovata compresa la Dialettica, non può la Dialettica penetrare qualche volta fino nelle scienze più elevate? Non deve il

maestro prendere i suoi uditori al punto dove li trova, per condurli passo passo, con la discussione delle ipotesi contraddittorie, dall'ignoranza alla conoscenza e dall'opinione alla certezza? Ora, non è questa la più alta funzione della Dialettica?

La Dialettica non serve solamente all'esercizio ed alla conversazione; essa serve alle scienze filosofiche; perchè quando possiamo agitare ciascuna questione nei due sensi contrarii, discerniamo più facilmente la verità e l'errore. Non è cosa di mediocre utilità per la filosofia poter considerare insieme con un solo sguardo le conseguenze delle due ipotesi opposte (*Top.*, I, II; VIII, XIV). Spetta alla Dialettica provare ciò che la filosofia deve in seguito far conoscere (*Met.*, IV, p. 66, l. 30).

L'ufficio della Dialettica è di porre e discutere tutti i problemi che la scienza dovrà risolvere. « Il problema è l'interrogazione dialettica che mette in questione l'una dopo l'altra le due proposizioni contraddittorie; » la filosofia risponde alla domanda e dà la soluzione (*Top.*, I, VIII; VIII, IX; *Met.*, III, init.) Ora, un doppio campo s'apre qui alle ricerche della Dialettica: quello della storia e quello della pura verisimiglianza. La storia è il deposito delle opinioni dei saggi, l'autorità dei quali merita che siano interrogati per primi (*Met.*, I, p. 41, l. 1; XIII, p. 259, l. 1; *de An.*, I, II). Ma il filosofo non si rinchiede nel cerchio della tradizione; l'abbandona dopo che l'ha esaurita, e si pone da sè stesso i problemi che sono sfuggiti ai suoi predecessori. Sopra ogni questione egli

vuol sentire, come un giudice equo prima di pronunciare la sua sentenza, le parti opposte. ⁽¹⁾

Tale è la doppia esperienza che costituisce nella filosofia l'elemento essoterico. È quest'elemento che forma nelle grandi opere di Aristotile quelle lunghe introduzioni di cui egli riempie interi libri. ⁽²⁾ Ma è ancora nella Metafisica che noi ne troviamo il tipo più completo. La filosofia tocca nella Metafisica il suo apogeo, è qui che la Dialettica deve spirare, ma dopo d'essersi elevata alla sua più alta potenza. La storia, la tradizione, l'opinione, sono le dottrine fondamentali dei più grandi filosofi; le questioni sono le più ardue che lo spirito possa concepire. Non era di troppo un libro per la storia (I libro) e un altro libro per il dubbio e la discussione diretta dei problemi (III libro). La Dialettica riunisce le sue forze e concentra tutti i suoi mezzi. Altrove Aristotile

⁽¹⁾ *Met.*, III, p. 40, l. 17; Cicer., *de Fin.*, V, IV: « ab Aristotele de singulis rebus in utramque partem dicendi exercitatio est instituta, ut non contra omnia semper, sicut Arcesilas, diceret, et tamen ut in omnibus rebus quicquid ex utraque parte dici posset expromeret (Cfr. *de Orat.*, III).

⁽²⁾ Ἀπορίαι, ἀπορήματα, διαπορίαι, διαπορήματα. *Met.*, p. 64, l. 2; p. 211, l. 22; p. 261, l. 14; p. 196, l. 4; p. 259, l. 32; p. 287, l. 22. *De An.*, I, II; *Anal. post.*, II, VIII, sub fin. EUDEM. ap. SIMPLIC., in *Phys.*, f. 19 a; *ibid.*, f. 18 b. Si sa che Eudemo fu, di tutti i discepoli di Aristotile, il più fedele al linguaggio come alla dottrina del suo maestro. *Poet.*, XVIII: Τὰ ἔξωθεν, l'esposizione della tragedia, l'introduzione, per opposizione a τὰ ἔσωθεν.

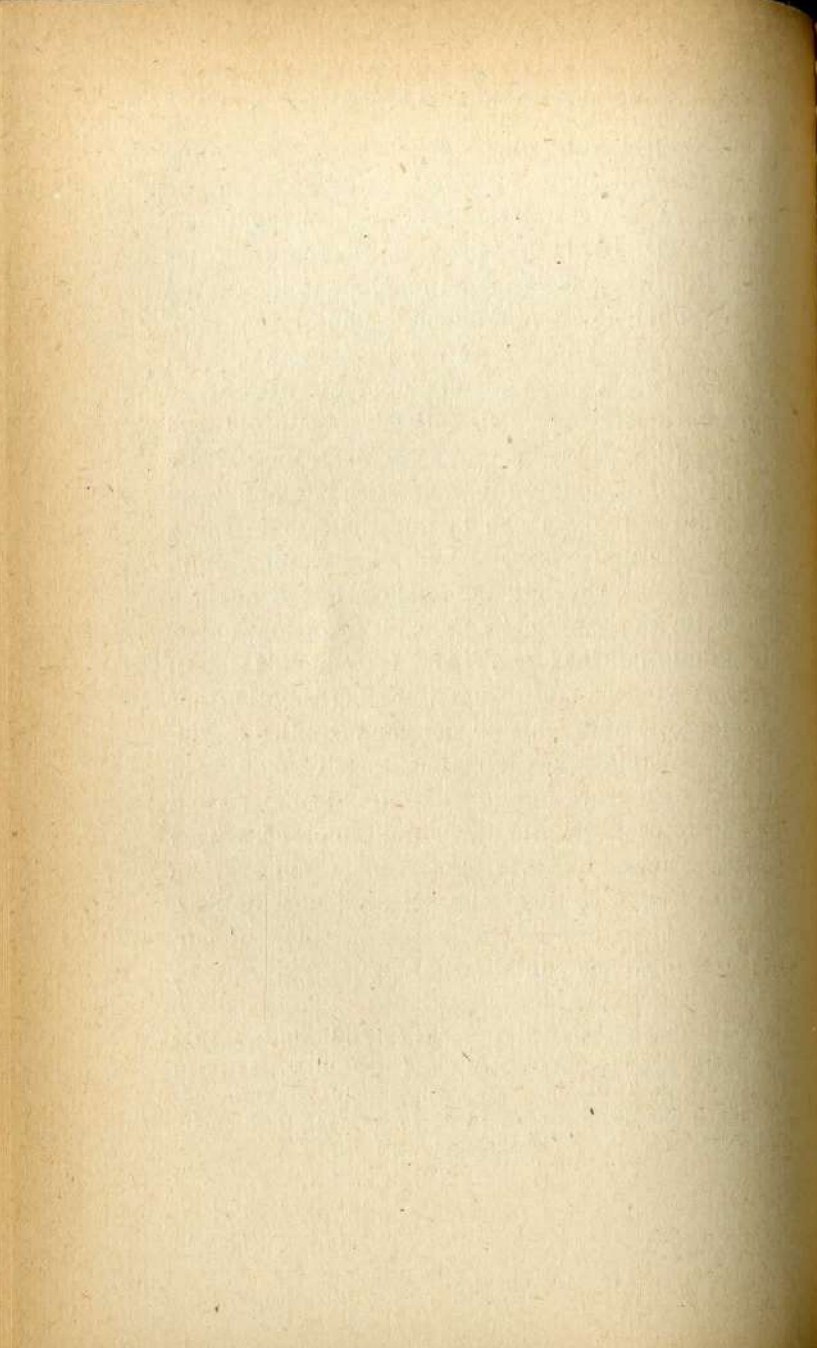
dissemina spesso le questioni per risolverle a mano a mano e separatamente; qui le mette insieme e ne forma un corpo; fa il giro della scienza tutta intera, e prima di penetrarvi l'investe e la preme con un'argomentazione in regola. — Ma se vi è tra la filosofia e la Dialettica un'opposizione che si pronunzia sempre più a misura che esse si avvicinano, ve n'è un'altra ben più profonda ancora tra la Sofistica e la Filosofia. La Dialettica si distingue da questa, ma le serve d'ausiliaria: cammina avanti e prepara la via; la Sofistica è un nemico da combattere, un avversario da confutare. Ora, la confutazione non dipende da alcuna scienza in particolare, costituisce un'arte speciale che dipende dalla Dialettica. È dunque alla Dialettica che la filosofia affiderà la cura di respingere l'attacco dei Sofisti contro il primo principio della certezza scientifica e la regola della verità (*Met.*, IV, p. 64, l. 22 sgg.; *Soph.*, *el.*, XI. *Eth. Eud.*, I, VIII). Questo dibattito riempie il quarto libro della *Metafisica*, che compie l'introduzione come il trattato dei *Sofismi* compie i *Topici*. Il campo resta libero allora all'insegnamento, alla dottrina, alla filosofia positiva.

Per altro, l'elemento essoterico non s'arresta ancora qui. In ciascuna ricerca speciale il filosofo comincia da certe generalità che servono di preludio; queste generalità sono ancora al punto di vista del di fuori e dell'apparenza; non toccano l'interno delle cose. La questione stessa dell'esi-

stenza spetta alla sola Dialettica; perchè è una interrogazione che non vuole altra risposta che sì o no, l'uno dei due termini della contraddizione (*Top.*, VIII, II). Così « prima di ricercare — dice Aristotile nella sua *Fisica* — quale sia la natura del tempo, conviene esaminare con considerazioni essoteriche se il tempo esiste o no (*Phys.*, IV, X) ». Togliamo dalla filosofia pura ogni discussione, se non ogni asserzione, sull'esistenza reale del suo oggetto ($\tau\acute{o} \tilde{\omega}\tau\iota$); togliamone ogni parte negativa e critica; togliamone ogni generalità che non vada al fondo; non resta che la questione della causa o dell'essenza ($\tau\acute{o} \delta\iota\acute{o}\tau\iota$, $\tau\acute{o} \tau\iota$). Ora, l'essenza pura, l'oggetto proprio della Metafisica, non è accessibile, nella Metafisica stessa, che all'intuizione immediata dello spirito (*Met.*, XII, IX; *De An.*, III, VI).

Così viene a finire, nel libro acroamatico per eccellenza, l'antagonismo dei due metodi. La Dialettica s'è elevata gradualmente, di scienza in scienza e di libro in libro, spogliandosi della sua forma propria, fino alla soglia della filosofia prima; supera anche questa, e non viene a spirare che in quel limite estremo che separa l'idea dall'essere, la scienza dall'oggetto, e sugli estremi confini dell'intuizione intellettuale. ⁽¹⁾

(1) Sulla divisione delle opere di Aristotile in *essoteriche* ed *acroamatiche*, c. fr. ora *Le système d'Aristote* di O. HAMELIN (Paris, Alcan, 1920, pp. 50-59), che esamina le varie opinioni in proposito e finisce, in fondo, per accettare quella di Ravaisson (*Nota del Traduttore*).



CAPITOLO II.

Divisione delle opere d'Aristotile relativamente alla materia. Classificazione delle scienze filosofiche.

La ben nota divisione che abbiamo esaminata ed applicata alle opere di Aristotile è fondata sopra una considerazione di forma, perchè il metodo, sul quale riposa in ultima analisi, e di cui la forma letteraria è l'espressione, non è esso stesso altro che la forma della scienza. Noi ci trasportiamo ora ad un punto di vista differente: dalla forma passiamo alla materia. Come classifica Aristotile le sue opere in rapporto alle cose di cui si tratta? In altri termini, come classifica le scienze? Qual'è, per conseguenza, il rango della Metafisica ed il posto ch'essa deve occupare nella filosofia? Tal'è il soggetto della nostra presente ricerca.

La scuola di Platone divideva generalmente la filosofia in tre parti: Dialettica, Fisica e Morale. Si è creduto trovare in due passi d'Aristotile la prova ch'egli adottava questa divisione, sostituendo con Senocrate al nome di Dialettica quello

(Dial)
Logica. Fisica. Morale
I II III

di Logica. Nei *Topici*, difatti, divide le proposizioni in tre specie: proposizioni morali, logiche e fisiche (*Top.*, I, XIV); nei *Secondi Analitici* oppone alle ricerche che dipendono dall'Analitica sulla natura ed i diversi gradi della scienza, quelle che appartengono alla Fisica ed alla Morale (*Anal. post.*, I, XXXIII). Nel secondo di questi due passi non si tratta, come si vede, che di dividere un problema particolare tra più scienze a cui esso si riferisce in pari tempo. Il primo membro della divisione che esprime non risponde esattamente, almeno nei termini, al primo membro della divisione data nei *Topici*. Ma se questa è completa, deve contenerla, e l'Analitica dev'essere identica con la Logica d'Aristotile o, almeno, farne parte. È dunque vero che la divisione enunciata nel passo dei *Topici* debba essere considerata come una divisione completa della filosofia?

Senza parlare delle Matematiche, che altrove Aristotile mette espressamente nel numero delle scienze filosofiche, che diverrebbe, in questa ipotesi, la Metafisica? Convorrà dunque farla rientrare nella Logica, come in una classe più generale, cioè in un genere più elevato. Questa conseguenza, che s'è dovuta trarre (RITTER, *Hist. de la Philosophie*, trad. fr., t. III, p. 54), male si concilierebbe con i risultati del nostro capitolo precedente, in cui la Filosofia prima c'è apparsa come una scienza superiore, almeno per il suo metodo, ad ogni specie di Logica.

Sarebbe una contraddizione difficile a comprendere. Ma una critica attenta del passo in questione ci condurrà forse ad un'interpretazione, che metterà Aristotile meglio d'accordo con sè stesso.

In questo passo, non si tratta, per confessione di Aristotile, che d'una divisione superficiale delle proposizioni (*Top.*, loc. laud.) I *Topici* non comportano, lo abbiamo già visto, l'esattezza e la profondità filosofiche; non si tratta che d'una divisione conveniente alla natura ed ai bisogni della Dialettica. Aristotile non pretende comprendervi tutte le proposizioni possibili; ha escluso anteriormente « tutte quelle la cui prova sarebbe troppo vicina o troppo lontana, e che si troverebbero per conseguenza al di sopra o al di sotto della sfera propria dell'argomentazione (*Ibid.*, I, XI) ». A questo doppio titolo, bisognava escludere e le Matematiche e la Metafisica; difatti i *Topici* non offrono un sol problema tolto alla prima nè alla seconda di queste due scienze. È dunque impossibile collocare l'una e l'altra nella prima parte d'una divisione da cui Aristotile le ha escluse a disegno. Di più, le proposizioni logiche di cui egli parla non abbracciano, al contrario, tutto ciò che s'intende in generale per Logica nella filosofia moderna. La parola *logica* non è mai presa da Aristotile sostantivamente, come il nome d'una scienza o d'un'arte; è sempre un epiteto che egli applica a un certo punto di vista, a un certo grado della scienza. Questo punto di vista, questo



grado è quello della generalità indeterminata, che non va al cuore del soggetto, ma vi conduce senza penetrarvi. La prova *logica* è la prova di verosimiglianza; le considerazioni *logiche* sono quelle che son tolte alle esteriorità del problema, e che debbono servire di preliminari; in breve, il termine di *logico* è quasi dappertutto un sinonimo di *dialettico*, ⁽¹⁾ e per conseguenza d' *essoterico*. ⁽²⁾ Così la parte logica della filosofia non contiene l'Analitica, come s'è supposto; essa non le è nemmeno identica; vi si oppone come l'opinione alla verità, la probabilità alla scienza (*Anal. post.*, I, XXI, XXII: λογικῶς opposto ad ἀναλυτικῶς, come altrove διαλεκτικῶς); vi si oppone come l'inferiore al superiore: come potrebbe essa contenere la Metafisica?

(¹) *Anal. post.*, II, VIII: Λογικὸς συλλογισμὸς, il sillogismo che dimostra l'essenza d'una cosa in una maniera esteriore e superficiale, e non ἐκ τῶν ἰδίων, ciò che sarebbe impossibile, giacchè l'essenza non è suscettibile d'una vera dimostrazione. *De Gen. anim.*, II, VIII. Λογικὸν come διαλεκτικὸν si oppone a οἰκτιρον ed è sinonimo di καθόλου μᾶλλον. *Phys.*, VIII, VIII; *Ibid.*, III, V; *Eth. Nicom.*, VI, II, V: τὸ λογικὸν sinonimo di τὸ δοξαστικόν. *Polit.*, III, IX: λόγου χάριν opposto ad ἀληθές. *Meth.*, XIII, V: λογικώτεροι λόγοι opposto ad ἀκριβέστεροι, come κοινόν che s'usa per λογικόν (*Eth. Eud.*, I, VIII) si oppone ad ἀκριβέστατον (*Polit.*, III, IV).

(²) Le considerazioni logiche abbozzano le questioni. *Met.*, VII, IV, p. 131, l. 11; III, p. 132, l. 11, l. 26; *De Gener. anim.*, II, VIII; *Eth. Eud.*, I, VI.

La conterrebbe senza dubbio nel sistema di Platone, dove la Dialettica è la scienza più elevata come la più generale. Ma il linguaggio del discepolo non è più quello del maestro. È questa fra i due filosofi una semplice questione di parole, e, benchè differiscano nell'estensione ch'essi danno a uno stesso termine, s'accordano essi nel fondo? Il fatto è che essi differiscono sempre nella loro classificazione. Ma già si può intravedere una ragione di differenza più seria di quel che sarebbe un cambiamento arbitrario di terminologia.

Il punto di vista dialettico è il punto di vista logico, e questo il punto di vista della generalità. In una dottrina in cui i principii universali sono le idee, la Dialettica doveva essere una scienza, e la prima delle scienze. Doveva discendere da questo alto grado nella scuola peripatetica, che riguarda le generalità come il primo grado della filosofia, e pretende entrare più avanti nella realtà. La Dialettica s'è elevata con l'idealismo; si abbassa con lui.

Per altro, bisogna confessare che la divisione data nei *Topici* conserva qualche apparenza d'una divisione completa. Per ciò stesso che l'elemento logico non costituisce una scienza a parte, esso riprende l'universalità, abbraccia tutto il dominio della filosofia. ⁽¹⁾ Ma l'abbraccia senza penetrarvi;

(1) La Dialettica ha tutta l'estensione e l'universalità della filosofia prima. *Met.*, IV, p. 64, l. 22; III, p. 41, l. 25;

ha tutta l'estensione, ma anche tutto il vuoto (*κενὸς*, ecc.) della Dialettica.

Giungiamo ora alla vera divisione peripatetica delle scienze filosofiche, a quella che Aristotile riproduce dovunque, e persino nei *Topici*, tutte le volte che si tratta d'una classificazione seria. Vi sono tre modi possibili di sviluppo d'un essere intelligente: sapere, agire e fare; la scienza, la pratica e l'arte. Scienze della produzione, dell'azione e della speculazione, scienze poetiche, pratiche e speculative: tale sarà, dunque, anche la triplice divisione della filosofia. ⁽¹⁾

Le scienze poetiche e pratiche hanno per oggetto ciò che può essere altrimenti di come è, e che, per conseguenza, dipende più o meno dalla volontà. Le scienze speculative hanno per oggetto ciò che è necessario, almeno nei suoi principii, e che la volontà non può cambiare. Ma

Anal. post., I, xi. Inoltre, nella *Rettorica* le parole *logico* e *dialettico* hanno ancora qualche volta un senso un po' più largo del loro senso proprio; la conoscenza del sillogismo in generale vi è riferita alla Dialettica, ed il sillogismo in generale vi è chiamato, per opposizione alle forme della *Rettorica*. *λογικὸς συλλογισμὸς*. *Rhet.*, I, 1.

⁽¹⁾ *Top.*, VIII, 1; *Eth. Nic.*, VI, v; *Met.*, VI, p. 122, l. 2; XI, p. 225, l. 23. Spesso Aristotile non divide che in *πρακτική* e *θεωρητική* (*Ibid.*, II, p. 36, l. 16); è questa divisione che indicano, nella *Consolazione* di Boezio (ed. 1540, p. 892), il *Π* e la *Θ* ricamati sulla veste della filosofia. Titze (*de Arist. Opp. ser. et dist.*, p. 14) si sbaglia interpretando il *Π* per *πονητική*: cfr. BOETH., in *Porphyr.*, p. 2, 3.

l'arte non si confonde nemmeno con la pratica, perchè ha il suo fine in una cosa situata al di fuori dell'agente, e dove questo deve realizzare la sua volontà; il fine della pratica è nel volere stesso e nell'azione interiore dell'agente (*Eth. Nic.*, VI, II, V; *Magn. Mor.*, I, XXXIV).

Ora, queste tre parti della filosofia sono indipendenti le une dalle altre, o sono connesse, al contrario, in una maniera determinata dalla loro stessa natura? È evidente in primo luogo che v'è un ordine tra queste tre parti nello sviluppo storico della conoscenza e dell'insegnamento. Ciò che meglio si conosce, è ciò che si è fatto: la scienza poetica dev'essere il primo oggetto del nostro studio. La scienza pratica esige una maturità ed una riflessione superiori; ma essa è più facile ancora e più chiara che la speculazione, in cui l'oscurità aumenta in ragione della profondità. Poetica, pratica, speculazione, ecco dunque l'ordine cronologico (*Eth. Nic.*, I, I; II, II; *Eth. Eud.*, I, I; *Met.*, I, p. 5, l. 21). Ma, d'altra parte, la scienza poetica ha il suo principio nella scienza pratica, perchè l'arte si propone uno scopo, un fine, e la scienza pratica è la scienza dei fini (*Eth. Nic.*, VI, II). A sua volta, la pratica non ha il suo principio che nella speculazione, perchè se la ragione pratica determina lo scopo, è prima il pensiero che lo concepisce (*Eth. Nic.*, VI, I, XIII). Di modo che la scienza speculativa è la prima nell'ordine scientifico, la pratica viene in seguito,

e in ultimo la poetica. L'ordine logico e l'ordine storico sono, dunque, qui in senso contrario l'uno dell'altro.

Dalle grandi divisioni discendiamo con Aristotile alle divisioni subordinate; dovremo vedervi più da vicino le relazioni intime dei differenti gradi della scienza ed il loro rapporto comune con il punto più elevato verso il quale tendono tutte le nostre ricerche.

Nella scienza poetica, distinguiamo in primo luogo la Poetica propriamente detta o teoria della poesia; in secondo luogo la Rettorica; in terzo luogo la Dialettica. La poesia, che tanto s'accosta alla musica, rientra appena nella sfera della filosofia (*Polit.*, VIII, VII); la Rettorica è ancora un'arte (τέχνη ῥητορική); la Dialettica è un'arte ed un metodo; ⁽¹⁾ essa è lo strumento, l'organo della filosofia (*Top.*, VIII, XIV; *Ibid.*, I, XIII). Quanto all'Analitica, essa non è più un'arte di trovare e di costruire i ragionamenti, è una scienza, la scienza del sillogismo e della dimostrazione; non è un metodo, uno strumento, e, propriamente parlando, il nome di ὄργανον non le conviene più; ⁽²⁾ è la

(1) I Μεθοδικὰ d'Aristotile trattavano probabilmente della Dialettica (*Rhet.*, I, II). Peraltro la parola μέθοδος ha un senso più largo di quello di metodo; Aristotile l'applica alle arti, alle scienze poetiche in generale. *Rhet.*, I, I, II; *Eth. Nic.*, I, I.

(2) *Rhet.*, I, II. La Dialettica e la Rettorica sono spesso chiamate δυνάμεις. Cfr. *Top.*, init. *Soph. el.*, XXXIII. Non

forma più che il mezzo della scienza. Qual'è ora, delle tre scienze poetiche, quella che viene prima nel tempo? La Poetica propriamente detta, che s'associa alla Musica nell'educazione della gioventù. Dopo la Poetica, la Rettorica, che supera la Dialettica in chiarezza popolare, come l'entimema supera il sillogismo e l'esempio l'induzione (*Rhet.*, I, 1). Ma per avere l'ordine della scienza, bisogna invertire l'ordine del tempo. La Dialettica è logicamente anteriore alla Rettorica; l'entimema non è che una limitazione del sillogismo dialettico, e l'esempio, una limitazione dell'induzione. La Dialettica è il tutto di cui la Rettorica è una parte (*Ibid.*, II). La Rettorica, a sua volta, ha la precedenza sulla Poetica, perchè è dalla Rettorica che derivano la conoscenza del verosimile, oggetto dell'imitazione poetica, ed i principii generali della persuasione.

Fra la filosofia dell'arte e la filosofia delle cose umane non v'è soltanto il rapporto generale che subordina la prima alla seconda: questa ha delle relazioni speciali con ciascuna delle parti di quella; la Poetica si connette alla Pratica non

mi fermo nè alla divisione volgare che compone l'*Organum* delle *Categorie*, del trattato dell'*Interpretazione*, degli *Analitici*, dei *Topici* e del trattato dei *Sofismi*, nè a quella d'Ammonio e di Simplicio, che pongono fra le ὀργανικά (3.^a parte della loro classificazione in θεωρητικά, πρακτικά ed ὀργανικά) queste differenti opere unite alla *Poetica* ed alla *Rettorica*.

meno immediatamente che alla Rettorica, e la Rettorica ne dipende quanto dalla Dialettica (*Poet.*, VI; *Rhet.*, I, II. Cfr. *Eth. Nic.*, I, I). Ma la filosofia delle cose umane (*Eth. Nic.*, X, X) ha anche delle parti, e ne ha tre come la filosofia dell'arte: scienze del governo dell'individuo, della famiglia e dello stato; Morale, Economica e Politica. Nell'ordine di tempo, la Morale viene prima e la Politica l'ultima; perchè se la scienza pratica in generale vuole un'esperienza di cui l'arte può meglio fare a meno, l'Economica ne domanda più della Morale, e più ancora la Politica (*Ibid.*, I, I; *Magn. Mor.*, I, I; *Oecon.*, I, I; *Polit.*, I, III); lo stato è una più grande cosa che la famiglia, la famiglia più che l'individuo; ora, è con la conoscenza del più piccolo che si arriva a quella del più grande (*Oecon.*, I, I. *Polit.*, I, III). Ma prendiamo la scienza in sè stessa; il suo cammino è precisamente contrario. Se lo stato non può esistere senza famiglie, e le famiglie senza individui, d'altro lato l'uomo non ha la sua perfezione e per conseguenza il suo principio morale che nella famiglia, e, in definitiva, nello stato di cui è cittadino; di modo che nell'ordine logico lo stato è anteriore alla famiglia, e la famiglia all'individuo, la Politica all'Economica e l'Economica alla Morale (*Eth. Nic.*, VI, IX. *Polit.*, I, II). Inoltre, la Politica non è solamente il vero principio delle altre due scienze pratiche; essa ne è il tutto, e le comprende come il tutto le sue

parti. « Secondo me, — dice Aristotile — il vero nome di tutta la scienza pratica non è il nome di Morale, ma di Politica (*Magn. Mor.*, I, 1. *Rhet.*, I, II. *Polit.*, I, II). » Questo punto di vista era anche, come sappiamo, quello di Platone; è il punto di vista di tutta l'antichità greca.

La Politica comprende, dunque, tutta la filosofia della vita umana; ma, così come l'arte, essa non basta a sè stessa, e bisogna che ricavi il suo principio da un ordine superiore di scienze. Il bene più alto che l'uomo possa raggiungere, la felicità, il fine ultimo della vita morale, è l'esercizio del pensiero puro; tutte le virtù riunite non sono che mezzi per preparare al pensiero l'agio di cui ha bisogno (*Magn. Mor.*, I, XXXIV; *Eth. Nic.*, X, VII). Così la pratica finisce e termina nella speculazione; l'umanità non arriva alla sua perfezione che in questa vita sublime del pensiero, che non è più umana; è questo il complemento e tutt'insieme il limite della sua saggezza. Ora è qui che s'entra nella sfera della vera scienza; la Poetica e la Pratica meritano appena questo nome, perchè non vi basta la conoscenza e la dimostrazione. L'azione non può restare nella generalità delle formule; essa va al particolare, che è la realtà, e allora incontra ad ogni passo l'accidente, che la teoria non ha potuto prevedere e dove l'agente verrebbe a fallire, se l'abitudine, facendogli dell'arte e della virtù una seconda natura, non avesse fatto venire l'istinto in soccorso della

scienza (*Eth. Nic.*, I, 11; II, 11). In queste materie, in cui la conoscenza non è lo scopo ma il mezzo d'un'azione, la teoria non è mai che un'approssimazione, dalla quale non bisogna attendersi un rigore ed una certezza perfetti (*Magn. Mor.*, I, XXXIV. *Eth. Nic.*, II, 1). Non vi è vera scienza se non la teoria, non di ciò che si deve fare ma di ciò che è, la scienza di cui lo scopo non è un'azione dipendente insieme dall'arbitrio del soggetto e dal caso delle circostanze esteriori, ma la sola verità, che trova nella conoscenza il suo fine come il suo principio, e che si rinchiede nella parte teoretica dell'anima e nella speculazione (*Met.*, I, 11; *Eth. Nic.*, VI, 7).

Peraltro, la scienza speculativa non forma nemmeno essa un tutto indivisibile; essa si divide come la scienza pratica e poetica in tre regioni distinte: Fisica. Matematica e Filosofia prima o Teologia (*Met.*, VI, p. 123, l. 1; XI, p. 226, l. 19).

La Fisica è la scienza della natura, in cui v'è della materia e per conseguenza del movimento. Le Matematiche sono la scienza dei numeri e delle figure, indipendentemente dal movimento e dalla materia. La Filosofia prima è la scienza della causa immobile del movimento, del principio immateriale del mondo (*Met.*, VI, p. 123, l. 2; XI, p. 218, l. 10; p. 219, l. 5; p. 226, l. 30). La Filosofia prima viene per ultima nell'insegnamento filosofico: solo dopo aver traversato le

apparenze e le relazioni alle quali s'arrestano le scienze inferiori, è possibile elevarsi fino all'essere assoluto, fonte invisibile dei fenomeni (*Met.*, XII, p. 250, l. 1; XIII, *init.*; p. 286, l. 20). Ch'ella sia, in compenso, al primo grado nell'ordine della deduzione scientifica, il suo nome lo dimostra abbastanza; e come la scienza del primo principio non sarebbe la prima? Ma in qual ordine si succedono le altre due parti della speculazione? Qui la questione non è così semplice come per le scienze pratica e poetica; vi sono due punti di vista donde Aristotile pare la risolva a vicenda in due sensi opposti. Bisogna seguirvelo e porvisi successivamente con lui.

A prima vista, le Matematiche sembrano avere sulla Fisica una evidente superiorità. La Fisica non considera che dei fenomeni, di cui è costretta a domandare le leggi alle Matematiche; essa non vede che il fatto: le Matematiche danno la ragione del fatto; la Musica non si spiega che con l'Aritmetica, l'Ottica con la Geometria, l'Astronomia con la Stereometria (*Anal. post.*, I, XIII, XIV). Mentre le scienze fisiche ondeggiano in un mondo di movimento, in cui l'accidente interviene senza tregua e turba l'esperienza, le Matematiche si adagiano nell'immobile e nell'invariabile. Il mondo fisico è un mondo di corpi percepibili ai soli sensi, soggetti alla corruzione e alla morte o, almeno, al cambiamento; il mondo matematico è un mondo incorporeo, intelligibile, eterno (*Anal.*

post., I, XXVII; *de Coel.*, II, V, VIII, XII; *Met.*, II, III; XI, VII; XIII, III). La Fisica studia le nature complesse i cui elementi sfuggono all'analisi logica. Gli oggetti delle Matematiche sono semplici, e tanto più semplici quanto più pure sono le Matematiche. Ora, l'esattezza ed il rigore d'una scienza sono, in ragion diretta della semplicità del suo oggetto. Le Matematiche sono dunque le scienze esatte per eccellenza (*Met.*, XIII, p. 264, l. 15; I, p. 7, l. 5; VI, p. 121, l. 14; II, III); esse nulla prendono dall'opinione, non escono dalla dimostrazione; presentano il tipo più perfetto del metodo scientifico (*Anal. post.*, I, I, XIV). Ma questi vantaggi dipendono da una condizione che li compensa tutti, e che basta per rendere alla Fisica la superiorità; essa consiste in ciò: che gli oggetti delle Matematiche sono delle astrazioni senza esistenza reale. Gli oggetti della Fisica sono, è vero, esseri mescolati di materia, cangianti e caduchi, ma sono esseri; quelli delle Matematiche non sono che accidenti: non sono sostanze d'un ordine superiore alle sostanze che cadono sotto i nostri sensi; sono attributi di queste. Il matematico astrae dalla realtà le qualità sensibili, oggetti della Fisica, e si riserva soltanto l'elemento intelligibile della quantità discreta e continua (*Met.*, XI, p. 217, l. 26). Ma egli ha un bel considerare a parte la quantità, egli non può fare che questa sussista a parte; non può convertire una distinzione logica in una separazione reale, e la sua astrazione

resta sempre astrazione (*Phys.*, II, 11; *Met.*, XI, p. 213, l. 1; *De An.*, I, 1).

Non è vero dunque che, in maniera assoluta, la Fisica abbia la sua ragione nelle Matematiche, e che, mentre essa non trova che il fatto, queste danno la causa. Le Matematiche non conoscono che forme, ed è da ciò che derivano la loro universalità e necessità (*Anal. post.*, I, XIII). Esse dunque non possono fornire che ragioni formali, esteriori, che non vanno al fondo ed al principio; danno la misura dei fenomeni, ma non la loro causa efficiente: la causa risiede nella natura intima, nella qualità essenziale, a cui nè la Geometria nè l'Aritmetica saprebbero pervenire. La Fisica ha dunque più realtà, più essere che le Matematiche (*Met.*, XII, p. 251, l. 15). Ora, il punto di vista dell'essere è il punto di vista più elevato, al quale dev'essere subordinata ogni altra considerazione. Il carattere eminente della Filosofia prima non è ch'essa è la scienza degli assiomi generali cui ogni conoscenza è sottoposta, ma ch'è la scienza dell'essere assoluto (*Met.*, XI, p. 226, l. 21; VI, p. 123, l. 11). La Fisica verrà dunque immediatamente dopo di essa nell'ordine di dignità, giacchè la Fisica s'aggira ancora nell'essere: essa sarà la Filosofia seconda (*Δεύτερα φιλοσοφία*. *Met.*, VII, p. 152, l. 6. Cfr. IV, p. 66, l. 21; VI, p. 123, l. 20). Nel tempo, è l'antecedente della Filosofia prima, e questa ne riceve il nome di *Metafisica*, ossia scienza che segue la Fisica. Le Matematiche ven-

gono in terzo ordine, ma, per conseguenza, al primo grado dello sviluppo storico dell'intelligenza umana. La gioventù, l'infanzia stessa è atta a questi studi; per la Fisica, scienza d'esperienza, c'è bisogno della maturità (*Eth. Nic.*, VI, IX); la Metafisica vuole spiriti compiuti, intelligenze pervenute al termine del loro sviluppo.

Peraltro, le Matematiche e la Fisica non si fermano in un'opposizione che le tenga sempre egualmente lontane; esse si avvicinano nell'Astronomia. Qui l'elemento materiale non ha più la sua inafferrabile variabilità; non è più soggetto alla morte, nè all'alterazione, nè alla diminuzione; gli resta solo il movimento semplice nello spazio; è una realtà quasi matematica. Così la scienza del cielo o del mondo è, agli occhi di Aristotile, la più vicina alla scienza di Dio (*Met.*, XII, p. 251, l. 12. Cfr. *de Part. an.*, I, v; *de Coel.*, II, III, XII), e, nondimeno, è impossibile ch'essa abbia mai il perfetto rigore delle Matematiche pure.

Platone, provandosi a determinare la gerarchia delle scienze, non aveva esitato a dare alle Matematiche il mezzo tra la Fisica e la Dialettica. ⁽⁴⁾ Ai suoi occhi, la riflessione ed il ragionamento prevalgono molto sui sensi, la logica sull'esperienza, le relazioni eterne e necessarie delle figure

(⁴) *Rep.*, VI, p. 509 sgg; VII, p. 533 sgg. Egli chiamava gli oggetti delle matematiche *termini medi* (τὰ μετὰ τὸ) tra le cose sensibili e le idee; cfr. più appresso.

e dei numeri sulle apparenze e le vane ombre delle cose contingenti. Aristotile non fa sì buon mercato della realtà; egli cónosce il pregio della scienza, ma alla scienza preferisce ancora l'essere. La natura non è più per lui un fantasma ed un'illusione, ma una tendenza, un movimento continuo verso un'esistenza sempre più perfetta. L'apparenza è la forma distaccata dal suo soggetto, la quantità astratta, la misura senza la cosa misurata, la nozione senza l'oggetto. Questa forma astratta, che il platonismo esaltava, non è l'essere, non è neanche il passaggio all'essere, bensì un ideale che non è nulla se non sia attuato, una pura possibilità. Dalla possibilità all'esistenza vi è ancora di mezzo il movimento. Tali sono i tre momenti ai quali debbono rispondere nello stesso ordine, secondo i principii più elementari della dottrina peripatetica, le Matematiche, la Fisica e la Teologia.

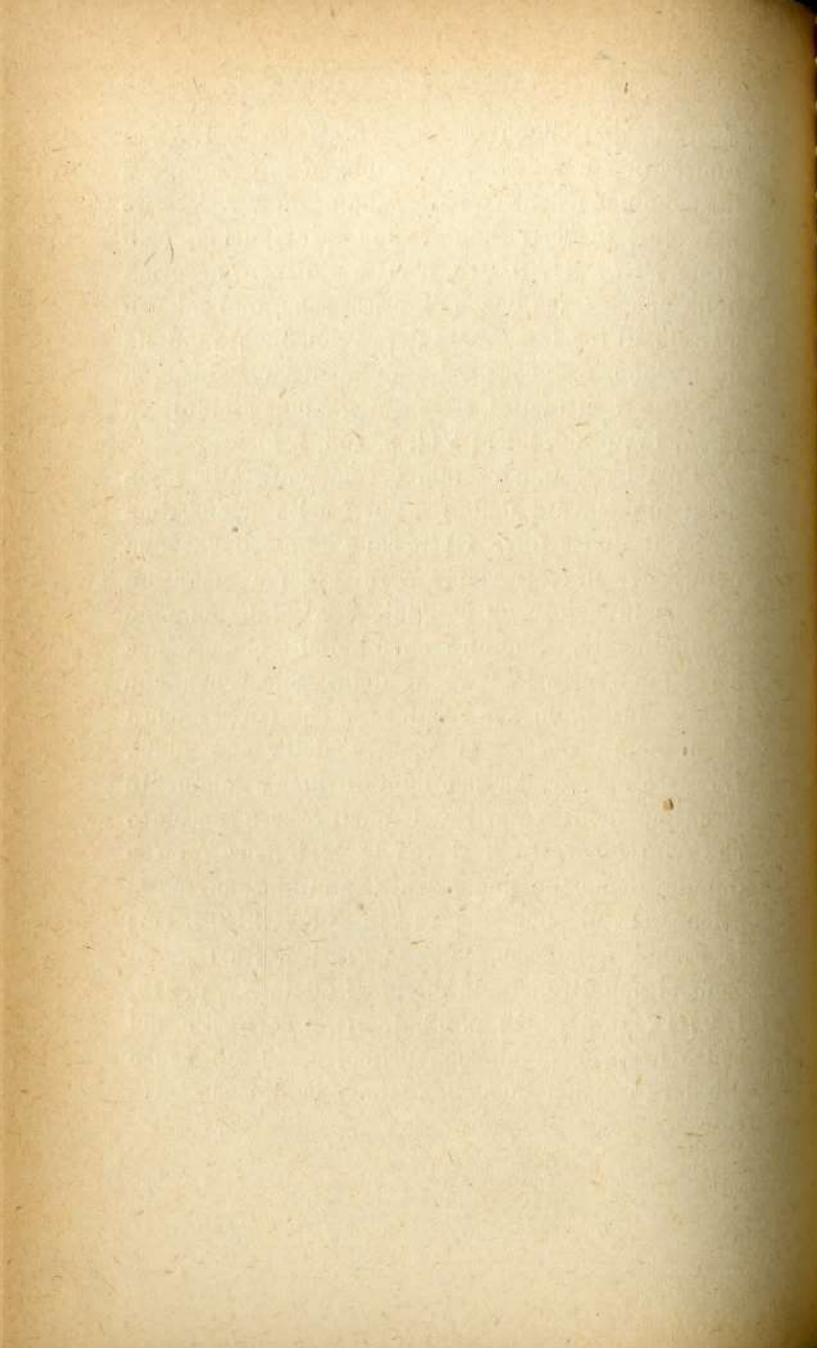
Arrivando alla Teologia si esce ancora una volta dal movimento e dalla materia, ma per entrare nell'esistenza assoluta. L'elemento della differenza e del cambiamento svanisce, non più nella semplicità fittizia d'un'astrazione, ma nella semplicità dell'essere che è essere tutto intero, e tutto intero per sè stesso. Non è più una specie dell'essere, bensì l'essere in una maniera assoluta (*Met.*, IV, 1; VI, 1; VII, 1; IX, *in.*), e sfugge ad ogni relazione e non dipende da nulla. Inoltre, mentre le altre scienze speculative sono tra di loro in

una dipendenza reciproca, la Metafisica sola, non avendo bisogno d'una materia nè d'una forma estranea, gode di un'indipendenza assoluta.

Tutte le scienze, al contrario, dipendono da questa scienza superiore. Da qualunque lato si prenda la Fisica, sia dal movimento, sia dal principio interiore del movimento, ossia dall'anima, è alla Metafisica che spetta spiegarlo; perchè dalla Metafisica solo dipende la conoscenza e della causa immobile del movimento (*Met.*, XII, 1) e di quella parte immortale e divina dell'anima che dà l'intelligenza e la vita (*Met.*, VI, p. 122, l. 22). Le Matematiche hanno bisogno d'un dato, d'una materia di cui esse sviluppano le proprietà: le proprietà sole sono il loro dominio; la conoscenza della materia matematica dipende dalla Metafisica (*Met.*, XI, p. 213, l. 4). Se discendiamo alle scienze pratiche, è ancora la Metafisica che vi ritroviamo come il loro principio immediato. Perchè la speculazione che costituisce, come abbiamo visto, la suprema felicità, fine della vita morale o politica, non è la conoscenza, l'esercizio dell'intelligenza in generale, ma è l'azione della parte divina dell'anima nell'intuizione diretta dell'essenza (*Eth. Nic.*, VI, VII; *Met.*, XII, p. 249, l. 1). Infine, è sulla Metafisica sola che s'appoggia la prima delle scienze poetiche: la Dialettica e la Metafisica si toccano così da vicino che sembrano talvolta, guardandole superficialmente, confondersi l'una con l'altra (Vedi sopra). Quanto all'Anali-

tica, che potremmo essere tentati di porre sul limite, non è un'arte, lo abbiamo già detto, e neanche una scienza a parte, quantunque Aristotile pare che, in certi luoghi, non le rifiuti questo titolo (*Met.*, XI, p. 213, l. 7); è piuttosto la forma della scienza, ma dacchè è presa come una scienza a titolo di teoria astratta del ragionamento e della definizione, è ancora nella *Metafisica* che bisogna cercarne i principii e la spiegazione definitiva (*Met.*, IV, p. 66, l. 27; VII, p. 153, l. 6).

Così la *Metafisica* non è solamente alla cima della più elevata delle tre parti della scienza, ma forma il limite dove mette capo e finisce ciascuna delle altre due. Essa sta a tutte e tre come un asse comune intorno al quale esse si dispongono gradualmente, come un tronco potente che produce e sostiene tutte le branche della conoscenza, che le alimenta della sua sostanza, e che porta ancora al di sopra d'esse la maestà della sua cima. L'essere ch'essa ha per oggetto non è solamente il primo degli esseri, ma quell'essere assoluto che contiene tutto il resto: la *Metafisica* non è dunque nemmeno una scienza, una filosofia, ma la scienza, la filosofia stessa (*Met.*, XI, p. 218, l. 10); la Fisica, le Matematiche, la Pratica, l'arte, non sono, si può dire, che le sue parti (*Met.*, XI, p. 219, l. 9; IV, p. 61, l. 1; p. 62, l. 27), e se essa è, nel senso proprio, la filosofia prima, è, in un senso più largo e non meno legittimo, la filosofia tutta intera.



CAPITOLO III.

Storia della Metafisica secondo Aristotile. A) Ionici, Pitagorici, Eleati, Sofisti, Socrate.

La filosofia prima, prima per l'importanza e la dignità: questo è l'ideale di cui dobbiamo trovare la realizzazione nella Metafisica. Aristotile ne ha tutto determinato da sè, la materia come la forma, senza ricorrere all'autorità dei suoi predecessori; egli le ha immaginato, come ad una scienza nuova, un titolo nuovo, quello di Filosofia prima, e sembra che pretenda costruirne con le sue sole mani l'intero sistema.

Ma non si era cercato anche prima di Aristotile una scienza dei primi principii? non si era creduto scoprire prima di lui la vera filosofia? non hanno, dunque, queste pretese alcun fondamento, e tanti sforzi sono stati interamente vani? Forse la Metafisica esiste nella scienza del passato sotto altre forme ed altro nome; o forse, almeno, essa vi ha il suo germe e le sue origini. Questo vale la pena che si ricerchi. Ed Aristotile stesso non ha elevato a precetto l'esperienza storica e

fatto della critica l'antecedente necessario della dottrina e dell'insegnamento? La storia, nel suo libro, precede dunque sempre la teoria, ed è solo in quest'ordine per conseguenza che possiamo far conoscere ed apprezzare la Metafisica. Invece di porci di colpo e senza preparazione nel cuore della filosofia peripatetica, l'abborderemo prima esteriormente e vi entreremo a passo a passo per il cammino che l'Autore ci traccia. Noi seguiremo, dunque, con Aristotile il cammino della Filosofia prima fino al punto in cui l'ha presa per portarla più lontano. Si potrà, se non c'inganniamo, apprezzare già, da questi preliminari, la sicurezza del suo giudizio, la forza della sua critica e l'altezza delle sue vedute.

Il primo sguardo della filosofia cadde sul mondo sensibile; essa fu dapprima una filosofia della natura. La Fisica, lo abbiamo visto poco fa, precede nel tempo la Metafisica, ultimo frutto del pensiero. Il primo principio in cui si cercò la causa di tutte le cose della natura fu il principio materiale, quello da cui tutto viene con la nascita e dove tutto ritorna con la morte, il soggetto imperituro degli accidenti e delle modificazioni; è nella sostanza sola che si credette dapprima di trovare la causa, e nella sostanza corporale (*Met.*, I, p. 10, l. 4 sgg.). Ma in quest'unità del punto di vista generale si manifesta subito un'opposizione profonda, che dominerà, sotto differenti forme, la storia intera della filosofia. Una parte dei sistemi

prodotti dai primi sforzi della speculazione non riconosce come principio che una sola materia, un solo elemento; gli altri contano più principii, più elementi differenti e contrarii. Per gli uni, tutti i fenomeni si spiegano con le trasformazioni, la dilatazione o la condensazione dell'elemento primordiale; soltanto, questo elemento si raffina e si sottilizza, col tempo e col progresso dell'astrazione, da Talete ad Anassimene e Diogene d'Apollonia, da Anassimene e Diogene ad Eraclito; è prima l'acqua, poi l'aria, poi il fuoco, il fuoco vivente ed animato. ⁽⁴⁾ Negli altri sistemi, in quelli d'Anassimandro, d'Anassagora e d'Empedocle, il mondo proviene da un miscuglio dove i principii opposti coesistevano da tutta l'eternità (*Phys.*, I, iv. Cfr. *ibid.*, vi; *Met.*, I, p. 11, l. 7 sgg.; XII, p. 241, l. 5); non v'è affatto trasformazione dal contrario al contrario, non v'è nè nascita nè morte, nè cambiamento di qualità e di natura; non v'è che riunione e separazione, cambiamento di figura e di distanze reciproche, ossia cambiamento esteriore e meccanico di posizione e di relazione mutua nello spazio (*Met.*, I, p. 25, l. 11; p. 11, l. 21; p. 14, l. 18. *Phys.*, I, iv, viii; *de Gen. et corr.*, I, i, ii).

Ora, nella fisica meccanica comincia a farsi luce l'idea della causa (*Met.*, I, p. 11-12), e dal

(4) Sulla filosofia degli Ionici cfr. il mio saggio *Gli Ionici*, nel volume *Filosofi Antichi*, Todi, Atanòr, 1921 (*Nota del Traduttore*).

seno della natura scaturisce tutto d'un colpo l'elemento metafisico. Mentre i suoi contemporanei si smarriscono nell'oscurità delle loro cosmogonie materialistiche, un solo uomo ha notato nel mondo l'ordine e la bellezza e vi ha riconosciuto l'opera dell'intelligenza: Anassagora pone, finalmente, all'origine delle cose il pensiero sovrano, la ragione immortale ed immateriale. È da questo momento anche che la ragione sembra farsi intendere per la prima volta, e la saggezza cominciare (*Ibid.*, p. 13, l. 1). In Empedocle ha luogo la distinzione del bene e del male (*Ibid.*, l. 18), e al di sopra del punto di vista dell'ordine s'eleva il punto di vista della moralità. Ma questi non sono ancora che slanci senza continuità e senza lena; Empedocle ed Anassagora ricadono ben presto nel mondo dei corpi e del movimento e nelle ipotesi d'una Fisica sterile.

Con Empedocle, la Fisica ha spinto fino alla fine l'idea dell'opposizione degli elementi materiali. Non le resta più, per raggiungere l'ultimo periodo della teoria meccanica, che a fare un sol passo, e questo passo la riconduce all'unità di principio (*Met.*, I, p. 15, l. 8; VIII, p. 166, l. 13). Gli atomisti risolvono gli elementi in un'infinità di parti omogenee, di cui le sole differenze sono le cause di tutte le cose; ma queste differenze non sono più delle qualità intrinseche, opposte tra di loro, ma sono la forma, l'ordine e la posizione, tre accidenti puramente esteriori e relativi.

All'elemento primitivo di Talete e della sua scuola succede l'astrazione del corpo (*Phys.*, III, IV) diviso all'infinito nel vuoto dello spazio. La materia, alla quale i sensi s'attaccavano, indietreggia dinanzi a loro nella regione delle origini, dove il pensiero solo potrebbe giungere (*Met.*, IV, p. 77. Cfr. *SEXT. EMPIR.*, *adv. Mathem.*, VII, p. 163; *LAERT.*, IX, XLIV, XLV), e si profonda in una notte impenetrabile.

Frattanto lo spirito speculativo si era impegnato altrove e da lungo tempo in una ricerca di ordine più elevato. In Italia, presso i Pitagorici, perseguiva l'essenza delle cose, e tentava lo strumento legittimo della scienza, la definizione (*Met.*, I, p. 19, l. 22). Aveva dunque la Metafisica riconosciuto il suo vero fine e trovato la sua via? Ma la scuola italica non pensa ancora che alla natura, non aspira con i suoi principii solo in apparenza incorporali che a spiegare il mondo sensibile. Nei suoi saggi imperfetti di definizione, essa prende il numero per l'essenza; ma non fa del numero che una materia, di cui essa compone le realtà (*Ibid.*, p. 16, l. 23; p. 17, l. 26; XIV, p. 298, l. 2; XIII, p. 279, l. 11). « Il suo principio sembrava — dice Aristotile — atto a portare a ciò che v'è di più alto fra gli esseri, ed essa non ne fa uso che nei limiti dell'esistenza visibile ». Essa ha della Metafisica un'ispirazione segreta; la sua intenzione, la sua volontà non superano la Fisica (*Ibid.*, I, p. 26, l. 28; XIV,

p. 300, l. 12). Inoltre, la teoria pitagorica non è altro che una forma matematica d'atomismo. Essa risolve i corpi in numeri, i numeri in unità, ultimi principii dell'estensione, ed esse stesse estese (*Ibid.*, XIII, p. 271, l. 16 ; l. 30; p. 279, l. 13). Non sono questi gli atomi di Democrito (*De An.*, I, iv; *De Coel.*, III, iv)? Risaliamo ai principii più generali della filosofia italica; vi ritroviamo ancora, come nelle origini dell'atomismo ionico, l'idea dell'opposizione dei principii e della combinazione meccanica dei contrarii: il mondo diviso fra la luce e le tenebre, il bene ed il male, e fino nel seno dell'unità, fonte prima di tutto il resto, la contraddizione del pari e del dispari, dell'infinito e del finito (*Met.*, I, p. 17; p. 19, l. 13).

Gli Eleati si chiudono nell'unità. Non è più l'unità di materia dei primi fisici, la sostanza da cui si sviluppano i fenomeni, ma è l'unità dell'essere, fuori del quale nulla vi è, e che resta eternamente immobile nella sua identità. La natura, abbandonata alla lotta di principii contrarii che si mescolano e si separano senza cambiare, non è più che un'apparenza, oggetto dell'incerta opinione; la ragione non riconosce che l'unità assoluta (*Ibid.*, p. 18). La Fisica si trova dunque infine abbassata al di sotto del primo grado; il pensiero sembra prendere il suo volo ed elevarsi dritto all'essenza eterna, oggetto della Metafisica (*De Coel.*, III, 1). Ma l'essere degli Eleati non è che un'astrazione di cui la Metafisica non può conten-

tarsi. Finito o infinito, che questo essere sia l'unità d'una forma razionale, come in Parmenide, o, come in Melisso, quella d'una materia e d'un soggetto indeterminato (*Met.*, I, p. 18, l. 11), non è sempre che il risultato illusorio d'una sterile analisi, che assorbe la realtà in una generalità logica (*Ibid.*, XIV, p. 294, l. 12; *Phys.*, I, 1).

Tutti questi sistemi, ad eccezione forse del pitagorismo, vengono ad incontrarsi all'orlo d'un abisso comune. la negazione della scienza. Quelli che hanno sospettato qualche cosa di superiore alla materia ed al movimento l'hanno rinviato troppo lontano al di là di questo mondo e fuori della portata dell'intelligenza umana. Non resta a tutti loro che il mondo dei fenomeni ed il giudizio incerto dell'opinione (*Met.*, IV, p. 78, l. 25). Nella teoria dell'unità di principio, la sostanza, epurandosi e sottilizzandosi sempre di più, s'è dissipata in certo modo nelle sue proprie manifestazioni: il fuoco vivente d'Eraclito non è più che un movimento senza riposo, d'una rapidità inafferrabile: tutto cambia e passa, *tutto fluisce*: tal'è la formula in cui Eraclito depone, forse a sua insaputa, il germe dello scetticismo (*Ibid.*, p. 67, l. 16; p. 79, l. 6; p. 85, l. 2; XI, p. 220, l. 21; p. 223, l. 15). Nei sistemi che riconoscono più principii la certezza della conoscenza non è meglio assicurata, e si può dedurre come una conseguenza irresistibile lo scetticismo dall'ipotesi che serve loro di fondamento. Se i principii sono dei contrarii che esi-

stono insieme e mescolati gli uni con gli altri, tutto è insieme bianco e nero, grande e piccolo, pieno e vuoto; i contraddittorii possono essere affermati insieme di una stessa cosa; il vero si confonde col falso (*Met.*, IV, p. 76, l. 28). Per conseguenza, nessuna regola di giudizio, eccetto una sola: l'apparenza. La sensazione individuale è la sola scienza possibile: *l'uomo è la misura di tutto*. Tal'è la conclusione proclamata da Protagora. Fino allora, almeno, la filosofia aveva cercato la verità e sperato di raggiungerla: la sofistica vi rinunzia formalmente e non si preoccupa più che della rinomanza e del guadagno. Il pensiero e la parola non sono per essa che un mezzo di procurarsi il piacere; la volontà filosofica, la moralità è sparita (*Ibid.*, p. 64, l. 29. Cfr. *Rhet.*, I, 1; *Soph. el.*).

La filosofia muore nel mondo corporale in cui essa s'è rinchiusa; in questa regione di movimento e di contraddizione essa non ha potuto trovare un punto fermo ed immutabile, un principio incontestabile dove riposarsi. Ridotta alla sensazione, alla rappresentazione fuggitiva di fenomeni senza realtà, essa s'era sprofondata, dopo lunghi ed inutili sforzi, in uno scetticismo universale. Non era più nella natura oramai che si poteva sperare di trovare quel principio di costanza e d'uniformità di cui la scienza non saprebbe fare a meno; la Fisica sembrava alla fine. Ma la Fisica aveva creduto di trascinare la Morale nella sua

rovina; è dalla Morale che venne la salvezza. Socrate stabilisce il suo punto di partenza nella considerazione del giusto e dell'ingiusto, delle virtù e dei vizi, del bene e del male; abbandonando la ricerca d'una spiegazione generale dei fenomeni naturali, egli s'attaccò all'Etica, e vi scoprì il vero oggetto della scienza, indipendente dalla sensazione, ossia l'universale. Lo scoprì, inoltre, con un procedimento generale ed uniforme, con l'impiego metodico dell'induzione e della definizione. Prima di lui, s'erano paragonati i simili e ragionato per analogia; prima di lui, i Pitagorici e gli Atomisti avevano tentato di definire. Ma egli fu il primo che si servì d'un metodo costante e riflesso e diede alla scienza la coscienza di sè (*Met.*, XIII, p. 266, l. 5; I, p. 20, l. 8).

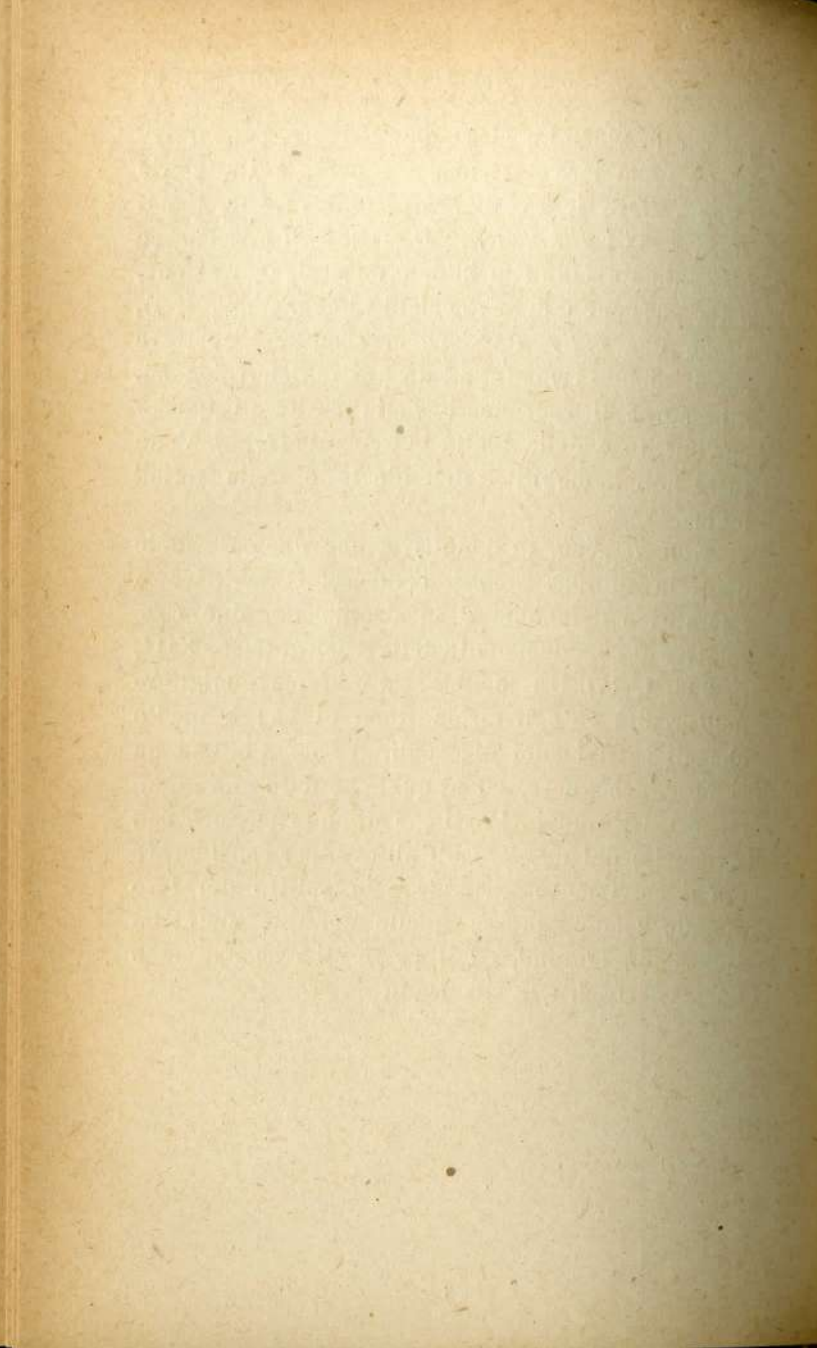
Ma Socrate si limitava soltanto a dare alla scienza una forma scientifica, o non vi cercava in pari tempo la verità delle cose? Egli non voleva soltanto elevarsi a delle nozioni generali, voleva applicarle con il ragionamento e la dimostrazione; ora, la dimostrazione ha il suo principio nell'essenza delle cose. Era dunque l'essenza ch'egli perseguiva, e se si attaccava in tutte le cose all'universale, era per l'essenza ch'egli vi credeva contenuta (*Met.*, XIII, p. 266, l. 12). Cercava, come prima di lui i Pitagorici, il vero oggetto della Metafisica; ma lo cercò anch'egli senza raggiungerlo. La scuola italica aveva posto l'essenza nei numeri; egli la fece consistere nelle generalità,

ossia in generi o in attributi contrarii privi di realtà. La Dialettica era giovane ed ancora debole; essa non poteva separare l'essere dalle forme opposte per mezzo delle quali si manifesta, non poteva neanche avere la ragione dell'unità della scienza che considera a un tempo i contrarii. ⁽¹⁾ Incapace di dominare le opposizioni e di scoprirne il fondamento ed il legame interiore, essa vi si arresta come alla sostanza stessa delle cose. Nella morale socratica comincia a rivelarsi quell'amore delle astrazioni, quella tendenza eccessiva a ridurre

(1) *Ibid.*, l. 14. Secondo il Röscher, questo giudizio non cadrebbe che sul metodo platonico; Aristotile darebbe ad intendere che Socrate s'era arrestato alle generalità dell'astrazione riflessiva, dove le opposizioni sono ancora legate ad un soggetto reale, mentre Platone le rese indipendenti e le considerò in sè stesse (*Aristophanes und sein Zeitalter*; Berlin, 1827). Questa interpretazione è quella di Hegel (*Werke*, XIV); il Brandis ne ha fatto vedere la falsità (*Grundlinien der Lehre des Sokrates*, Rhein. Mus., 1827). Il $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota$ non è nel linguaggio di Aristotile, come Röscher ha pensato, la realtà sensibile soggetta ai contrarii, ma l'essenza che loro è superiore. Secondo Aristotile, la Dialettica in generale, presso Platone come presso Socrate, ha misconosciuto l'essenza facendola consistere nei contrarii, e non è che presso Aristotile stesso che essa ha saputo limitarsi alla considerazione degli opposti astratti per lasciare quella dell'essenza alla Metafisica. Cfr. SYRIAN. in *Met.*, XIII, Bibl. reg. Paris. cod. reg. 1893, f.º 51 a. [ora edito da Usener nel Vol. V dell'ediz. di Aristotile dell'Accad. di Berlino pp. 837 sgg. e da Kroll nel vol. V p. I dei commenti ad Aristotile. *Nota del Traduttore*].

tutto alle idee. Le virtù, per Socrate, sono tutte intiere nella loro nozione, e saperle è praticarle (*Magn. Mor.*, I, XXXV; *Eth. Eud.*, I, 1. Ofr. *Magn. Mor.*, I, IX; *Eth. Nic.*, VII, 111). Egli misconosce nell'anima umana il principio naturale dell'azione, della passione e delle affezioni (*Magn. Mor.*, I, 1). Crede che nulla sia invano, sembra sospettare che il mondo cammini ad un fine ragionevole; ma gli manca il sentimento della realtà di questo movimento e della realtà in generale (*Ibid.*). Vede tutto nell'immobilità dell'ideale e della forma logica.

Non vi sono, in definitiva, che due cose delle quali la filosofia debba confessarsi debitrice a Socrate: l'induzione e la definizione, due cose relative al cominciamento della scienza (*Met.*, XIII, p. 266, l. 17). Un metodo, tal'è la parte migliore dell'eredità ch'egli lascia dopo di sè; è quello che, di tutti i suoi discepoli, il solo Platone ha saputo raccogliere, ed al quale ha dato una estensione tutta nuova. Possiamo dunque passare con Aristotile dal maestro all'allievo, per considerare ora il movimento generale e lo spirito del loro metodo comune presso quello dei due che l'ha spinto più lontano, ed il vasto sistema che esso ha prodotto tra le sue mani.



CAPITOLO IV.

B) **Platone: Dialettica; Teoria delle idee; Teoria dei numeri. Riassunto della storia della Metafisica prima di Aristotile.**

Tutto ciò che so, diceva Socrate, è che nulla so. Questa frase lo ritrae tutto intero e dà il segreto del suo metodo. Egli non nega più, come il sofista, che la scienza sia possibile, ma crede che essa non esista ancora; e non lo crede soltanto, lo sa; sembra ch'egli l'abbia intravista in un ideale lontano e che la paragoni alla conoscenza umana come una misura che la convince del suo nulla. Con quella ironia e quel mezzo sorriso che lo caratterizzano, egli si abbassa in apparenza, in una confessione eroica, al di sotto dei sapienti del suo tempo, e si solleva di fatto con la coscienza della sua propria ignoranza. Egli non pensa affatto che i suoi contemporanei ne sappiano più di lui, tutti gli uomini sono ignoranti, tutti sono prossimi a sapere, ed ha qualche vantaggio sugli altri solo colui che è esperto nel fare schiudere i germi nascosti nei loro spiriti e che si consacra senza

orgoglio a quest'opera laboriosa ed alla ricerca disinteressata della verità. Egli dichiara di nulla sapere, ed interroga gli altri (*Soph. el.*, XXXIII). S'informa presso di questi di ciò che a loro è soggetto di dubbio, li sforza con le sue domande a risvegliare i loro ricordi, a richiamare le idee dall'oblio e dall'oscurità alla luce, di farne l'enumerazione e l'esatta distinzione, di scernervi con lui l'essenza delle cose ch'esse rappresentano. La definizione, in cui essa dev'essere espressa, non è per lui il principio, ma il risultato della discussione; egli ne raccoglie col suo interlocutore gli elementi dispersi, li trae col suo aiuto da una moltitudine di somiglianze, e li riunisce con l'analogia in una sola e medesima nozione (*PLAT.*, *Phoedr.*, p. 265 d.). Questa nozione non è dunque il prodotto d'una riflessione personale, l'opera di un individuo; è l'opera ed il prodotto delle cose, il suono ch'esse rendono da sè stesse, battute a caso nella conversazione, la scintilla che scaturisce dall'attrito delle analogie (*PLAT.*, *Rep.*, IV, p. 435 a.).

Tal'è il metodo che Socrate metteva in azione, e di cui Platone scrisse la teoria. È il metodo discorsivo abbozzato già da Zenone, la cui forma è il dialogo, ed il nome la Dialettica. Ora, se la Dialettica è un mezzo adatto per confondere la vanità dei sofisti e per rendere agli spiriti la confidenza e l'amore della filosofia, è poi vero che la sua potenza s'estende fino alla scoperta dei primi principii? In mezzo all'opposizione apparente

della natura con sè stessa ed a quella contraddizione di opinioni che ne è la conseguenza e di cui lo scetticismo trionfa, il dialettico interroga; ma può la risposta dargli la verità che cerca? Essa non gli può dare che una verisimiglianza (*Anal.*, I, 1; *Soph. el.*, II). In qualunque modo egli varii e moltiplichi le sue domande e per quanto lontano egli spinga l'analisi delle questioni, non potrà che aumentare sempre più la probabilità, senza giammai raggiungere la certezza assoluta. Bisogna che si contenti, in definitiva, d'un' apparenza e d'una opinione. Il fine ch'egli si propone è di ritrovare nelle esistenze particolari un elemento di generalità e di ricondurre la diversità sensibile all'unità intelligibile dell'universale. Ma coglie egli bene, nei suoi universali, la natura e l'essenza delle cose? Elevandosi di genere in genere, egli s'allontana maggiormente dalle realtà, ne perde di vista i limiti specifici, ne confonde le differenze in un'unità vana. La Dialettica ha il diritto ed il potere di non rinchiudersi in un genere parziale; ma non è in diritto, e a nulla le servirebbe, di ridurre tutto ad un medesimo genere. Non v'è punto un genere che contenga insieme tutti gli oggetti del pensiero, tutte le categorie dell'esistenza. La Dialettica non può dunque raggiungere quel supremo universale al quale essa aspira (*Soph. el.*, XI; *Anal. post.*, I, XI). Non è ad essa, ma ad un ben altro metodo che spetta di trovare l'unità dell'essere e l'univer-

sale vero. Restano, dal suo punto di vista, ch'essa lo sappia o no, delle classi al di là delle quali essa non può risalire, che non può ridurre, come pretende, ad un medesimo principio, e di cui essa non fa che percorrere e sfiorare le sommità. Essa discorre sulle opposizioni generali che sottomettono le scienze più differenti alle stesse forme logiche (l'uno ed il multiplo, lo stesso e l'altro, ecc.); ma non colloca queste scienze su d'una base comune (*Met.*, III, p. 41, l. 22; *Soph. el.*, XI; *Anal. post.*, I, XI). Ogni vera scienza parte da un principio che le è proprio e ch'essa sola conosce. Essa non lo cerca con interrogazioni, lo possiede e lo produce fin dal principio. Non si affida, sull'essenza del suo proprio oggetto, all'opinione comune ed alla verisimiglianza, ma ad una coscienza certa, ad un'intuizione speciale e diretta, e ne trae delle dimostrazioni infallibili (*Soph. el.*, XI; *Anal. post.*, I, IX; *Soph. el.*, I, I; *Eth. Eud.*, I, VI, VIII; *Met.*, V, p. 89, l. 26). Al contrario, la Dialettica si perde in una vaga ed incerta speculazione (*Soph. el.*, XI; *Rhet.*, I, I); si appaga di nozioni generali che non rappresentano mai se non il di fuori e la superficie delle cose; si pasce di forme che non contengono nulla e di astrazioni vuote. ⁽¹⁾

⁽¹⁾ *De An.*, I, I. *Met.*, I, p. 30, l. 8; p. 32, l. 30 (parlando della teoria platonica della *partecipazione*). Ogni idea troppo generale e che non è *propria* del soggetto è

Bisogna per altro riconoscere che Platone non s'arresta alle idee, che ne considera le più alte, le più indipendenti da ogni elemento sensibile, come ipotesi che la Dialettica deve riferire a qualche principio superiore ancora, ossia ad un'idea suprema che nulla suppone, che basta a tutto ed a sè stessa (PLAT., *Phaedr.*, p. 101 e ; *Rep.*, VI, p. 511 b). Ma questo termine al quale tende la Dialettica resta fuori della sua portata. Al di là delle generalità e delle opposizioni logiche essa non conosce più nulla. Rimane, nonostante i suoi sforzi, in un mondo vago e senza limiti, e vagando nell'infinito. Inoltre, per aver voluto uscirne ed arrivare all'essere necessario, essa toglie a sè stessa fino a quella realtà d'apparenza, di cui avrebbe dovuto contentarsi. Per trovare il vero, la Dialettica platonica suppone il falso; autorizzandosene dall'esempio della Geometria che suppone per dimostrare, vuol dedurre l'essere dal non essere. Ma il geometra non suppone la realtà della sua

vuota: *de Gen. an.*, II, VIII; *Eth.*, *Eud.*, I, VI; *Eth. Nic.*, II, VII. Da questi passi e dai risultati ottenuti nel capitolo precedente si può mettere in equazione da una parte le formule: ἐξωτερικόν, ἀλλότριον, μὴ πρὸς τὸν λόγον (*Top.*, VIII, 6; *Phys.*, I, II: cfr. SIMPLIC., in *Phys.*, f.º 18 b), ὡς τύπων, κοινόν, καθόλου μᾶλλον, λογικόν, διαλεκτικόν, ἔνδοξον, κενόν; e dall'altra le formule contrarie: οἰκτίον, ἴδιον, ἐκ τῶν ἀπαρχόντων (*Anal. post.*, I, XIX), δι' αὐτοῦ τοῦ πράγματος, ἀκριβές, φυσικόν (*Phys.*, III, V), ἀναλογικόν, κατὰ φιλοσοφίαν, ἀληθές. Questi rapporti servono molto a comprendere Aristotile.

ipotesi; questa non è per lui che una definizione, una tesi, da cui deduce le conseguenze. ⁽¹⁾ Il geometra non prende dunque il falso per principio, bensì il possibile. Il dialettico non può nemmeno lui cavar fuori ciò che è da ciò che non è; se parte dall'ipotesi, vi resta necessariamente, e sia che discenda alle conseguenze, sia che risalga ai principii che suppone l'ipotesi stessa, non fa che avanzare o retrocedere indefinitamente nel campo d'una scienza ideale.

Da questo punto di vista vediamo con Aristotile la Dialettica accostarsi a poco a poco alla sofistica ch'essa aveva vinto. Se ne distingueva appena dalle forme e dai modi; se ne era appropriato persino le astuzie e gli artifici. ⁽²⁾ A misura che

⁽¹⁾ *Met.*, XIV, p. 294, l. 28; *Ibid.*, XIII, p. 264, l. 23; *Anal. post.*, I, x. Si potrebbe vedere in quest'ultimo passo un'allusione a Protagora, che rimproverava ai geometri di partire da supposizioni false, e pretendeva confutarle mostrando il disaccordo di queste supposizioni con la realtà (*Met.*, III, p. 47, l. 24; cfr. *Alex. Aphrodis.* ad h. l.); ma il precetto οὐ δεῖ τῷ ψεύδει χρῆσθαι non starebbe troppo bene nella bocca del sofista. Mi sembra più probabile che questo passo si riferisca, come quello del XIV libro della *Metafisica*, che abbiamo citato a principio di questa nota, e col quale ha molta analogia, al metodo platonico, e che, per conseguenza, in luogo di ὥς οὐ δεῖ, bisogna leggere ὥς δεῖ τῷ ψεύδει χρῆσθαι.

⁽²⁾ Sugli stratagemmi che il dialettico deve impiegare per nascondere il suo disegno e sorprendere il suo avversario, vedi *Top.*, VIII, 1; cfr. *Soph. el.*, XV.

prende nel platonismo un volo più elevato, essa si sprofonda di più negli spazi vuoti dove han luogo i sofismi. L'essere che crede di afferrare si nasconde sotto i suoi proprii accidenti (*Met.*, XI, p. 218, l. 12), e non le lascia che il nulla di apparenze contraddittorie che si distruggono eternamente fra di loro.

Così, lungi dall'essere, come Platone la chiamava, la vetta della scienza (*Rep.*, VII, p. 534e), la Dialettica non è che un metodo ingannevole, che non può bastare alla filosofia. Il vizio ne è riconosciuto e l'impotenza svelata. La Dialettica non può produrre una scienza certa, una scienza reale dei principii; nulla essa ottiene se non per congettura e divinazione (*Phileb.*, p. 64 a). Edotta dall'esempio recente dello scetticismo a diffidare della riflessione individuale e delle illusioni della personalità che riconduce tutto a sè stessa, essa ricerca la verità al di fuori; la cerca nelle forme generali, e queste forme stesse nelle loro manifestazioni esteriori, nelle loro immagini sensibili. Essa procede dunque per figure e per parabole (*Rhet.*, II, xx). S'attacca ai nomi, da cui spera far uscir fuori le idee (*Cratilo*). Infine s'abbandona al caso del dialogo, al vento della conversazione, al movimento fatale del discorso (*Rep.*, III, p. 394 d; *Polit.*, p. 292 d; *Tim.*, p. 34 c). Si lascia trascinare alla ventura di immagini in immagini e di parole in parole, come su d'una corrente che la porta (*Parm.*, p. 136 e; p. 137 a; *Leg.*, X, p. 892 e; *Protag.*, p. 338 a); si lascia andare essa stessa

con una fiducia cieca. È l'età eroica del pensiero; esso si affida ancora ai simboli, s'adora nei suoi proprii segni. Aristotile non crederà alle apparenze. Le forme opposte sotto le quali la natura si mostra non sono ai suoi occhi che involucri ai quali il dialogo deve arrestarsi, ma che la Metafisica penetrerà. Disdegna le immagini e le allegorie. Non crede più alla potenza misteriosa delle parole; il linguaggio non è ai suoi occhi che un prodotto dell'arte umana (*De Interpret.*, II), una forma imperfetta del linguaggio interiore, un simbolo ambiguo come ogni simbolo, fonte dell'equivoco e per conseguenza dell'errore. Non è, dunque, a dei segni incerti che bisogna oramai domandare il segreto della natura. Alla congettura, alla credulità infantile, deve succedere la sicurezza meditata della scienza; al dialogo, la solitudine ed il silenzio della speculazione; alle parole ed ai lunghi discorsi, il pensiero che pensa la cosa con la cosa stessa (*Soph. el.*, VII); alla lettera, il senso; ai simboli, lo spirito interiore, principio, mezzo e fine nello stesso tempo della filosofia.

Così il metodo dialettico ridiscende al grado inferiore che gli abbiamo visto prendere nella filosofia peripatetica. Esso non è più una scienza, ma propriamente un'arte che resta al di fuori della scienza. Non è in sè stesso che un giuoco, un esercizio (*γυμνασία, γυμναστική. Top.*, I, II. Cfr. *PLAT., Parm.*, p. 135 d; *Soph.*, p. 128 b; *Polit.*, p. 257 c), un preludio all'opera seria della Metafisica.

Col metodo platonico è anticipatamente condannato il sistema che ne ha dovuto provenire. Nato dalla considerazione delle forme logiche (*Met.*, I, p. 21, l. 13; IX, p. 188, l. 28), è facile prevedere che esso non uscirà dalle forme e che non avrà della verità se non il sembante e le apparenze.

La dottrina di Platone non è, a dir vero, un semplice sviluppo di quella di Socrate. Essa viene da più lontano e mira molto più in alto; ha radici profonde nelle dottrine anteriori, ed aspira alla soluzione generale di tutti i problemi che la filosofia s'era proposti. Fin dalla sua giovinezza, imbevuto da Cratilo delle opinioni di Eraclito, Platone aveva appreso insieme a fermare il suo sguardo sul mondo fisico, di cui Socrate trascurava lo studio, ed a nulla aspettarne che di mobile e di passeggero (*Met.*, I, p. 20, l. 4; XIII, p. 265, l. 30). Nella regione superiore delle essenze e della ragione, egli incontrava l'argomentazione speciosa degli Eleati, che confondevano tutti gli esseri in un'unità indivisibile; bisognò prevenirla opponendo all'unità dell'essere, come sua condizione, un principio di differenza e di pluralità indefinita (*Ibid.*, XIV, p. 294, l. 7). Infine, tra i due elementi opposti, la pluralità indefinita da una parte, e dall'altra l'unità, bisognava trovare il rapporto; era precisamente il punto di vista dal quale la scuola italica aveva considerato la natura e la questione ch'essa s'era posta. La filosofia pitagorica non poteva dunque mancare

d'esercitare sul platonismo una forte influenza e di rappresentarvi una grande parte (*Ibid.*, I, p. 20, l. 2; p. 21, l. 5).

Ma v'è nel platonismo un movimento generale che trascina tutti questi elementi in una comune direzione, e questo movimento è sempre quello della Dialettica. La risultante è ancora, come presso Socrate, l'universale, che abbraccia nella sua unità la moltitudine degli individui e le opposizioni dei fenomeni. La meta verso la quale si dirige tutto il sistema è ancora l'idea socratica del bene, considerato come il principio sovrano della conoscenza e dell'esistenza, e dove vengono a riunirsi la speculazione e la pratica, la scienza e la virtù.

Per altro Platone non si contenta di congiungere la dottrina socratica alle dottrine che l'avevano preceduta, d'approfondirne i principii e di estenderne il campo, egli la spinge sulla via stessa nella quale era entrata fino ad una estremità dove essa passa di colpo in un mondo nuovo. Socrate aveva posto l'essenza delle cose nelle generalità distinte dalle cose particolari, che l'induzione ne trae e sotto le quali le classifica la definizione. Platone non distingue solamente l'universale dalle cose che esso domina; ne lo separa e lo pone, sotto il nome d'*idea*, al di fuori del mondo sensibile (*Met.*, XIII, p. 266, l. 19; p. 287, l. 8). Esso non è più per lui, come le generalità che bastavano a Socrate, un'unità logica, ma è un'unità

reale, di cui l'unità logica è il risultato ed il segno. L'idea non è solamente ciò che si trova di comune in una pluralità d'esistenze individuali (*Eth. Eud.*, I, VIII; *Met.*, VII, p. 155, l. 28; I, p. 29, l. 30), ma il principio al quale esse partecipano tutte insieme, donde ripetono la loro somiglianza le une con le altre, e di cui ricevono il nome (*Met.*, I, p. 20, l. 18. *PLAT.*, *Phaed.*, p. 102 b. Cfr. *Ibid.*, p. 103 b; *Phaedr.*, p. 341 b; 346 c; 358 a; *Thaet.*, p. 132 e). Essa non è dunque dispersa negl'individui; non è il semplice attributo che è tutto intero nei soggetti particolari: sussiste per sè stessa ed in sè stessa d'una maniera indipendente ed assoluta (*Met.*, VII, p. 137, l. 26). In sè stessa, per conseguenza, l'idea, che dà alle cose particolari l'unità d'una forma generale, è una cosa a parte, singolare ed individuale (*Ibid.*, I, p. 20, l. 27; XIII, p. 272, l. 14; VII, p. 169, l. 23. Cfr. *Phileb.*, p. 16 d; *Rep.*, X, p. 596 a); è un essere nel senso più stretto, una sostanza, un'essenza reale (*Met.*, III, p. 59, l. 29; VII, p. 157, l. 22; p. 161, l. 24; IX, p. 188, l. 27).

Tal'è il dogma che separa Platone da Socrate e dal quale nascerà tutta una nuova filosofia: è la realizzazione dell'universale nell'idea. Bastavano per la scienza considerata in sè stessa, ossia nella sua forma, delle unità generiche che fornivano le dimostrazioni (*Anal. post.*, I, XI. *Met.*, XIII, p. 288, l. 28). Per la spiegazione degli oggetti della scienza, o, in altri termini, dell'esistenza

reale, bisogna trovare un principio reale, esistente per sè stesso; ed è ciò che Platone ha voluto fare. Ma è anche ciò che va oltre il potere della Dialettica. Dalla forma logica alla realtà, dal generale all'individuale, vi è un abisso che le è interdetto di superare (*Met.*, VII, p. 161, l. 21): costruirsi della realtà con i suoi universali, tal'è il solo partito ch'essa possa prendere. Ma questa realtà fittizia non può sostenersi; essa crollerà ai primi colpi della critica, con l'ipotesi che le serve di fondamento.

Primieramente, di quali cose vi sono delle idee e di quali non ve ne sono? È ciò che Platone non poteva determinare con precisione, senza contraddirsi dalle prime parole. Se al di sopra di ogni pluralità è necessaria un'unità in cui risieda la causa delle somiglianze, vi saranno idee non soltanto per tutto ciò che è, ma anche per ciò che non è, perchè le negazioni stesse possono annoverarsi sotto l'unità logica. Per altro, le idee non dovrebbero estendersi a tutto ciò che si comprende sotto il nome di essere, per esempio alle relazioni, che è impossibile, per confessione dei Platonici, ricondurre ad un genere sussistente per sè stesso (*Met.*, I, p. 28, l. 20). Esse non dovrebbero estendersi che a ciò che ha un'esistenza reale, agli esseri propriamente detti, alle essenze in una parola, giacchè è per l'essenza che le cose debbono comunicare con le idee, ed è l'essenza ch'esse ne ricevono (*Ibid.*, p. 29, l. 8).

Inoltre, fra le cose che esistono d'una esistenza reale, non si possono annoverare fra gli esseri quelle che sono prodotti dell'arte e di cui tutta l'essenza risiede, per conseguenza, nel pensiero dell'artista. È dunque impossibile che si siano volute stabilire per tutto ciò delle idee assolute. Vero è che nei dialoghi di Platone si parla dell'idea della tavola, del letto, della spola (*Rep.*, X, p. 596a; *Crat.*, p. 389 b), e che, nel suo insegnamento, egli distingueva di fatto, se dobbiamo credere a Diogene Laerzio, la *tavolinità* e la *coppeità* dalle tavole e dalle coppe percepibili ai sensi (DIOG. LAERT., VI, LII). Ma è noto anche che non bisogna in Platone fermarsi sempre alla lettera; egli, come Socrate, preferisce al rigore d'una formula esatta il libero giuoco delle immagini e delle comparazioni; sotto le forme in cui si avolge bisogna saper penetrare, con i più intelligenti dei suoi discepoli, il suo vero pensiero e la sua dottrina seria. In sostanza, egli ha riconosciuto, come dopo di lui Aristotile, che, nel mondo del cambiamento e della morte, non vi sono essenze che per le cose sole della natura (*Met.*, VII, p. 169, l. 15), e le sole essenze sono per lui le idee: Aristotile gliene rende testimonianza. ⁽¹⁾ Nella natura stessa, egli ha inoltre

⁽¹⁾ *Ibid.*, XII, p. 242, l. 6; I, p. 30, l. 27; III, p. 52, l. 3. È vero che nel III libro (p. 46, l. 19) dice dei Platonici: Ἀπὸ γὰρ ἀνθρώπων φασιν εἶναι καὶ ἵππον καὶ ὄψιν.

scartato l'accidentale ed il variabile. Non ha inteso con le sue *idee*, è questa la definizione che gli attribuiva Senocrate, che le cause esemplari di ciò che v'è di costante e di perpetuo nella natura. ⁽¹⁾ Tali sono i limiti nei quali il platonismo ha dovuto e voluto rinchiudersi; ma il suo metodo non glielo permette. La Dialettica non dimostra in nessun caso la necessità delle idee: perchè dalla necessità per la scienza d'una unità di generalità essa non può concludere ad un'unità reale. Ma per poco ch'essa dimostri, dimostrerà troppo, e la sua conclusione si estenderà da se stessa, al di là dell'esistenza reale e dell'essenza, a tutto ciò che la scienza può comprendere, il

Ma l'*ὁψίστη*, la salute, può riferirsi così alla natura come all'arte. D'altronde, in quest'ultimo passo non vi è tanta precisione come nei precedenti.

(¹) Procl. in *Parmen.*, ed. Cousin, V, 133. L'opinione di Alcinoò è perfettamente d'accordo con la testimonianza di Senocrate, ed Alcinoò, che ha attinto ad antiche e pure fonti, è in generale degno di fede: *Introd. in Platon.*, VIII. Diogene Laerzio sembra anche fare allusione alla definizione riportata da Senocrate: III, LXVII. Infine Alessandro d'Afrodisia (ad Arist. locc. laud.) è d'accordo in questo punto con Aristotile e tutti i Platonici; grande critico e meno ostile che lo stesso Aristotile alla teoria delle idee, la sua opinione ha qui molta autorità. [Nei suoi *Hellen. Stud.*, III, 241 sgg. Freudenthal ha mostrato che Alcinoò non è mai esistito, ma è errore di trascrizione per Albino, al quale dunque appartiene l'opera qui citata da Ravaisson. *Nota del Traduttore*].

pensiero concepire, e fino ai fantasmi che l'immaginazione si forma delle cose che non sono più (*Met.*, I, p. 28, l. 22).

A che condurrebbe allora questa conclusione, quali che fossero i limiti in cui la si chiudesse? A niente altro che alle generalità stesse, seguite da una parola: *in sè* (*l'animale in sè* in luogo di *l'animale*, *Ibid.*, XIII, p. 287, l. 14; VII, p. 161, l. 26), come quegli dei che il volgo si rappresenta del tutto simili a degli uomini, ma ad uomini eterni (*Met.*, III, p. 46, l. 19-24). La teoria delle idee non introduce dunque un sol principio nuovo; essa non fa che raddoppiare il numero delle cose che si tratta di spiegare. E sarebbe mai il miglior mezzo di contare quello di cominciare col raddoppiare (*Ibid.*, I, p. 28, l. 8)?

Ma l'idea platonica non è soltanto una inutile finzione, è una contraddizione che si distrugge da sè stessa. Se l'idea è universale, essa è in più cose; ora, come può essere in più cose ed in sè stessa a un tempo e a un tempo una e multipla (*Ibid.*, VII, p. 158, l. 3)? Forse l'obiezione, in questa generalità, si lascerebbe eludere facilmente, e Platone, che se la pone in questi termini (*Parm.*, p. 131 a; *Phileb.*, p. 15 b; *Soph.*, p. 261 b), ha ben potuto non trovarvi che l'apparenza d'una difficoltà. Ma le idee non sono semplici universali, bensì le essenze delle cose. Ora, può l'essenza essere fuori della cosa di cui è l'essenza? Può essere in più cose? Può essere a un tempo in sè e in più cose

(*Met.*, I, p. 30, l. 20; VII, p. 158, l. 13)? L'essenza è una, d'una unità così di numero che di forma; essa non si moltiplica con gl'individui come l'unità logica, è tutta in sè stessa, in una inalterabile identità. Tutto ciò che non è un attributo, un accidente, tutto ciò che esiste, non in un soggetto estraneo, ma in sè e per sè non ha altra essenza che sè stessa (*Ibid.*, VII, p. 136, l. 18; p. 137, l. 2; l. 19). Altrimenti, chi impedirebbe che l'idea, questa cosa esistente in sè, non avesse anche fuori di sè la sua essenza, e che non ci fosse così l'essenza dell'idea, ossia l'idea dell'idea, fino all'infinito (*Ibid.*, p. 137, l. 3-14)? Se dunque l'oggetto sensibile non è la sua propria essenza a sè stesso, gli è che esso non è niente in sè, e non v'è più allora essere se non nelle idee (*Ibid.*, l. 24); l'idea non è più l'essenza delle cose, ma l'essenza in modo assoluto, l'essenza ridotta a sè stessa, e che non si comunica a nulla.

E non è tutto: gl'individui, di cui l'idea, che fa la loro unità specifica, dovrebbe costituire allo stesso titolo l'unità essenziale, non differiscono gli uni dagli altri che per il numero, come parti omogenee d'una somma. Ma le specie, che debbono a loro volta trovare la loro essenza in una unità generica, differiscono tra di loro per la forma. Esse si distinguono le une dalle altre per differenze opposte. Come sarebbe possibile, se l'idea fosse a un tempo in due specie? Qui non si tratta solamente di moltiplicare un'unità reale, che non

è più nulla se non è più una; si tratta di rivestirla al tempo stesso d'attributi che si escludono. Riunire i contrarii in uno stesso soggetto, che cosa v'ha di più impossibile (*Met.*, VII, p. 158, l. 6)? Niente di più semplice, se questo soggetto non fosse che un'unità logica che non esistesse in sè, e che, differente in ciascuna specie, non arrivasse alla realtà che per le differenze stesse. Ma l'idea, ancora una volta, è un'unità d'essenza, una cosa che esiste in sè; essa non varia, così come non si divide o non si moltiplica. Dovunque essa sia, è la stessa. Ora, è il primo principio di ogni conoscenza che gli opposti non possono trovarsi insieme in un solo e stesso essere (*loc. laud.*). D'altra parte, è impossibile che il genere abbia in sè una differenza di preferenza ad un'altra: bisognerebbe dunque che non ne avesse alcuna. Abbiamo visto poco fa l'idea della specie allontanarsi dagl'individui, di cui si vuole ch'essa formi l'essenza: l'idea del genere si allontana parimenti dalle sue specie. L'idea si riduce dunque all'essenza in sè, che non è l'essenza di nulla, di poi al genere senza le sue differenze, in una indeterminatezza assoluta, che esclude non solamente ogni rapporto con le realtà, ma ogni realtà intrinseca.

Per ravvicinare le idee alle cose sensibili senza farle uscire da sè stesse, per metterle in contrasto con la realtà, senza compromettere la loro indipendenza e senza alterare la loro purezza, Platone è ricorso a delle metafore poetiche (*Met.*, I, p. 30,

l. 7). Egli chiama l'idea, come i Pitagorici il numero, un tipo di cui le cose sono le imitazioni (*Ibid.*, p. 20, l. 20; VII, p. 143, l. 26. Cfr. PLAT., *Parmen.*, p. 57 a; *Tim.*, pp. 28 a, 49 d). Il mondo intelligibile, che Dio avvolge nella sua unità, è ai suoi occhi un modello compiuto, di cui il mondo sensibile non è che la copia imperfetta (*Tim.*, p. 92). Al di sotto della regione delle idee immutabili si distende la regione del mutamento, che ne imita, con le sue rivoluzioni periodiche, il riposo inalterabile; al di sotto dell'eterno, il tempo, immagine mobile dell'eternità (*Ibid.*, p. 37 d). La natura ripete l'ideale come in uno specchio che ne riflette, ma, a un tempo, ne indebolisce l'abbagliante luce.⁽¹⁾ Infine l'arte ripete la natura. Nel dramma che esegue la prima delle arti, la Politica (*Leg.*, p. 817 b), in quel piccolo mondo dello stato che il costume regola e la scienza governa, si riproduce ancora in ristretto la gerarchia del mondo fisico, e nei periodi della storia la rivoluzione universale.⁽²⁾ Nella triplice sfera delle idee, della natura e delle cose umane, è sempre lo stesso ordine mantenuto dalla stessa giustizia, fondata sullo stesso principio; ma è, da

⁽¹⁾ Ved. nel VII libro della *Repubblica* il famoso paragone della caverna.

⁽²⁾ Ved. nel VII libro della *Repubblica* la comparazione della gerarchia civile e dei gradi dell'educazione pubblica con i differenti ordini di esseri, e i due miti del *Politico* e della *Repubblica* (l. X).

una sfera all'altra, la differenza dell'apparenza dall'essere, dell'ombra dall'oggetto, della copia dal modello (*Soph.*, p. 240 b; *Rep.*, VII *passim*; X *init.*).

Ora, può questa teoria passare per una spiegazione scientifica? È ben vero che la natura è costante nelle sue operazioni e rassomiglia sempre a sè stessa; ma questa rassomiglianza non esige un tipo ideale sul quale gl'individui si plasmino. È il simile che, senza saperlo, genera il suo simile, e il segreto della similitudine è nel segreto della generazione (*Met.*, XII, p. 242, l. 21; l. p. 30, l. 10). Per ogni imitazione non è necessario soltanto un tipo ed una materia, bensì un artista il quale deliberi, voglia ed esegua. Ora, quale sarebbe quest'artista che copierebbe l'idea (*Ibid.*, I, p. 30, l. 9)? Non può essere la natura, che non delibera e non ragiona. Bisognerebbe dunque prendere sul serio le allegorie del *Timeo*, e rappresentarsi gli dei e i demoni fabbricanti, su dei tipi preesistenti, gli uomini, gli animali e le piante? Ciascun essere contiene più elementi o parti intelligibili: la sua specie, il suo genere, la sua differenza specifica; gli sarebbero necessari, dunque, altrettanti modelli. Ora, che cosa sarebbe la copia di più modelli insieme (*Ibid.*, l. 14)? L'idea stessa della specie contiene un genere ed una differenza: il tipo della specie non sarebbe dunque a sua volta che la copia di due idee. E pertanto, se le idee sussistono tutte egualmente

per sè stesse e da tutta l'eternità, come ammettere fra di esse non un ordine logico, ma una precessione ed una successione reali (*Ibid.*, l. 17)?

All'ipotesi pitagorica il platonismo ha sostituito il più spesso la *partecipazione*, finzione non meno vana (*Met.*, I, p. 30, l. 7), che soccombe sotto le stesse obbiezioni. Se gli esseri ripetono la loro essenza dalla loro partecipazione alle idee, e se il genere e la differenza non sono meno dell'essenza d'un essere che la specie stessa, bisogna bene che ciascun essere partecipi dapprima all'idea della specie, e poi all'idea del genere e della differenza, che sono tuttavia già contenute nella specie. L'idea della specie, che involge il genere con la differenza, parteciperà a sua volta, allo stesso titolo, alle idee della differenza e del genere. Che diviene l'unità dell'essere, se lo si compone così di elementi distinti (*Ibid.*, VIII, p. 173, l. 13)? Che diventa soprattutto quella dell'idea, dell'essenza per eccellenza, che dovrebbe essere la semplicità stessa? Inoltre, per la partecipazione, così come per l'imitazione, è necessaria una causa, una causa distinta e dalla natura e dalle idee, e che intervenga in ogni occasione (*Ibid.*, I, p. 30, l. 24; XII, p. 257, l. 24). E, con questa causa stessa, come rappresentarsi la partecipazione? È questa una metafora ancora più indeterminata dell'imitazione, una parola ancora più vuota (*Ibid.*, I, p. 32, l. 29). Ma non è soltanto una figura vaga, è anche una contraddizione inso-

lubile. L'idea, a cui si vuole che l'oggetto sensibile partecipi, non è un accidente di cui esso è il soggetto; è con la sua essenza ch'esso partecipa all'idea. Ma questa essenza stessa, donde la ripete esso se non dall'idea? La partecipazione suppone dunque l'essenza ch'essa sola può dare, e si suppone essa stessa (*Met.*, VII, p. 137, l. 24).

Questa contraddizione è quella che abbiamo trovata alla radice della teoria delle idee, e che traggono seco inevitabilmente le ipòtesi stesse di cui ci si vuole servire per dissimularla. Non è possibile che l'essenza delle cose sia fuori di loro ed in loro al tempo stesso; ciò che non è a sè stesso il suo essere non è un essere. Il mondo sensibile, dove le idee dovrebbero fare la loro apparizione, svanisce dunque, o, piuttosto, si risolve nelle idee. Non più soggetto per ricevere l'impronta del tipo ideale o per parteciparvi. Non resta che mettere le idee in relazione immediata le une con le altre, e far risultare dalla loro mescolanza ogni realtà; tal'è l'ultima forma alla quale deve ridursi il sistema platonico, e di cui tutte le altre forme non sono che involucri. Platone fa consistere il mondo intelligibile, in ultima analisi, nelle proporzioni dell'unione delle idee. Conoscere i suoni che possono o non possono accordarsi, è ciò che costituisce l'arte del musicista; conoscere le idee che s'accordano e quelle che si respingono, determinarne la misura comune ed il temperamento, mescolarle insieme secondo giusti rapporti ed in

una sapiente armonia, è l'opera questa della vera musica, della filosofia, della Dialettica (PLAT., *Soph.*, p. 251 d; p. 253 b; p. 259 d; *Parm.*, p. 129 d). Al contrario, il mondo sensibile è la mescolanza violenta ed irregolare delle idee opposte, della grandezza e della piccolezza, della mollezza e della durezza, della leggerezza e della pesantezza. La sensazione le confonde; il pensiero solo le distingue (*Rep.*, VII, p. 523, 524). Infine, nel mondo dello stato, tutta l'arte del politico consiste nell'applicare al discernimento delle specie una sottile dialettica e nel mescolare le nature contrarie nel senso e nel modo convenienti, come un tessitore abile i fili del suo tessuto. ⁽¹⁾

Così il sistema platonico si risolve tutto intero in una teoria di mescolanza. È dell'idea come del numero pitagorico: essa era dapprima la forma delle cose, e, in definitiva, non ne è che la materia. La logica è rientrata, al seguito delle Matematiche, nel punto di vista materialista, e tra le mani d'un pitagorico discepolo di Platone, Eudosso, la teoria delle idee prende tutta la forma d'una fisica meccanica (*Met.*, VII, p. 158, l. 9; XIII, p. 288, l. 21; XIV, p. 293, l. 9; I, p. 29, l. 31).

Frattanto ogni idea dev'essere un'unità essenziale, assoluta. Ora, se l'idea della specie è mesco-

⁽¹⁾ *Polit.*, *passim*, e particolarmente p. 306, 309. *Rep.*, V, *Leg.*, VI, sulla mescolanza delle nature contrarie nel matrimonio.

lata alle idee del genere e della differenza, che diviene la sua unità? Un'essenza non si compone d'essenze, e non è più facile farne una di due, che farne due di una sola (*Ibid.*, VII, 156, l. 28). Comporre un'essenza conessenze mescolate le une con le altre, è assimilarla ad una collezione di elementi corporali che si toccano senza penetrarsi; ma non consiste in ciò l'unità dell'essere: ogni essere è, in quanto essere, malgrado il numero e la varietà dei suoi attributi, una cosa semplice ed indivisibile (*Met.*, p. 157, l. 10; p. 162, l. 6). Quale che sia d'altronde la natura della mescolanza, come farne risultare tutto il mondo già sì vasto degl'intelligibili e l'infinità delle cose sensibili? Basteranno gli elementi ai prodotti? Pur riconoscendo che ogni idea è, nella realtà e per il pensiero puro, sola ed unica della sua specie, Platone suppone che, « per il suo commercio con le cose, le azioni e le idee stesse, essa si moltiplicherà in apparenza, e sembrerà ai sensi una moltitudine (*Rep.*, V, p. 475 c) ». Ma se le idee sono realmente sole ognuna nella sua specie, e se hanno ciascuna l'unità d'un individuo, è impossibile che esse si moltiplichino nella loro mescolanza le une con le altre. Il commercio dei corpi e delle azioni non farà nemmeno esso che di una l'idea divenga molti; d'altronde i corpi e le azioni non si risolvono in una mescolanza d'idee? La moltitudine degli esseri non sarebbe dunque che una vana apparenza, la sensazione

che un'illusione. Ma questa stessa illusione è essa possibile? Se tutto ciò che esiste si riduce ad elementi intelligibili, ogni conoscenza parimenti si riduce all'intelligenza; se le cose sensibili altro non sono che una confusione d'idee, la sensazione è un pensiero confuso (*Met.*, I, p. 34, l. 20). ⁽¹⁾ E se gli elementi della mescolanza sono determinati di numero, la confusione del pensiero non può che oscurarli ma non moltiplicarli. In ogni teoria in cui i principii non sono che elementi integranti, e in cui il numero di questi elementi è determinato, finito, nulla può esservi oltre i principii stessi (*Ibid.*, XIII, p. 288, l. 9; XI, p. 216, l. 15; III, p. 52, l. 20). Infine, in ogni teoria simile, la scienza propriamente detta è impossibile; perchè gli elementi sono cose individuali e la scienza non conosce che il generale (*Ibid.*, XIII, p. 288, l. 10). Il platonismo, partito dalla forma, finisce dunque con la materia; partito dalla generalità e dalla nozione scientifica, finisce con l'assorbimento di ogni generalità nell'individualità delle idee.

È evidente che in un simile sistema, in cui tutto si risolve in una specie di sostanza e di materia logica, il movimento e la causa motrice

(1) Non si può fare a meno di ricordare qui il rimprovero che Kant rivolge con ragione a Leibniz, di aver ridotto il sensibile all'intelligibile ed intellettualizzato la sensazione.

non possono trovar posto. Platone chiama le idee « le cause che fanno essere e divenire » (*Phaed.*, p. 100-103. *Met.*, I, p. 30, l. 22); ma niente cambia o diviene senza qualche cosa che lo muova. Ora, le idee sono piuttosto principii di permanenza che di mutamento, di riposo che di movimento (*Met.*, I, p. 23, l. 2). Ci si dice che esse producono la nascita comunicandosi e la morte ritirandosi; ma, supponendo anche che possa esservi una materia al di fuori delle idee, perchè, se le idee sussistono perpetuamente da una parte e la materia dall'altra, la comunicazione non è anch'essa perpetua ed uniforme? e perchè queste alternative della nascita e della morte, che vengono ad interrompere la continuità dell'esistenza? (*De Gen. et corr.*, II, IX).

Ben lungi dallo spiegare la natura, la teoria delle idee la distrugge, perchè ne toglie il movimento, la nascita e la morte, l'azione e la causalità, e la riduce all'immobilità delle nozioni astratte. La causa finale, ossia il bene, non può figurare nemmeno essa nel sistema platonico (*Rep.*, VI, 505; VII, 517, 532). È vero che Platone chiama il bene il principio dell'essere e della verità, dell'essenza e della conoscenza, la causa e la ragione ultima delle idee (*Met.*, XII, p. 257, l. 2). Ma che cos'è il bene d'un essere, se non il fine al quale tende e nel quale deve trovare la perfezione della sua natura? Il bene suppone dunque il movimento ed il progresso: il bene, per conse-

guenza, non è, nel sistema platonico, che una parola vuota di senso (*Ibid.*, XI, p. 212, l. 12; III, p. 43, l. 12; *Eth. Eud.*, I, VIII). Esso non ha ufficio alcuno nelle Matematiche; non ne ha nel mondo immutabile delle idee. Nella sfera delle astrazioni e delle forme logiche, non può parlarsi che di ordine e di simmetria, non di movimento e di vita; il bene non ci ha nulla a che fare, ma unicamente la beltà (*Met.*, XIII, p. 265, l. 10; III, p. 43, l. 5-12).

La beltà, l'ordine nelle idee, non può riposare che sui gradi di generalità. Il solo principio da cui esse potessero dipendere sarebbe dunque un principio logico, una generalità suprema, che le involgesse tutte nell'universalità della sua forma. Sarebbe questo l'essere o l'uno che si affermano di ogni cosa. Tal'è, nella sua essenza, il principio sovrano che Platone considera come il fondamento delle idee, e di cui fa il bene; è il genere più elevato, e questo genere è l'unità stessa, l'Uno assoluto, l'Uno in sè (*Ibid.*, XIV, p. 301, l. 2). Ma, in primo luogo, l'uno non è un genere, e l'essere non lo è più che l'uno: ogni genere è più stretto, meno esteso delle sue differenze, e per conseguenza non se ne afferma. L'essere e l'uno s'affermano di tutto, e non v'è differenza di cui essi non siano attributi (*Met.*, III, p. 49, l. 23; XI, p. 213, l. 22; X, p. 196, l. 18). Altro genere, altra specie di essere e anche d'unità. L'uno e l'essere non sono dunque che dei categoremi, che differiscono

secondo i differenti generi (*Ibid.*, XIV, p. 294, l. 12; p. 295, l. 14; p. 296, l. 21; X, p. 196, l. 21). L'uno in sè e l'essere in sè sono delle concezioni in cui non resta il più piccolo grado di realtà, o, in altri termini, le più vuote di tutte le astrazioni. Niente di più assurdo, per conseguenza, che realizzarle, farne delle cose che esistono per sè stesse ed in sè stesse, ed erigerle a primi principii (*Ibid.*, X, p. 196, l. 24; p. 197, l. 15; XI, p. 215, l. 12). Se l'uno e l'essere fossero cose sussistenti in sè, ossia delle essenze reali, tutto ciò che è, e anche tutto ciò che cade sotto il pensiero, e che, per conseguenza, è detto uno, sarebbe essenza ed essere (*Ibid.*, XI, p. 215, l. 15). Inoltre, se l'essere e l'uno sono in sè e per sè, senza essere nulla di più che l'unità e l'essere, niente può essere che l'essere in sè e l'uno in sè, perchè tutto è, e tutto è uno (*Ibid.*, III, p. 56, l. 9). Inoltre, ogni differenza, ogni pluralità sparisce: le idee, il mondo sensibile, gli attributi, le relazioni, tutto si sprofonda nell'unità assoluta di Parmenide.

Non v'è per il platonismo che un mezzo di sfuggire, almeno in apparenza, a questa conclusione terribile della filosofia eleatica « non v'è nulla se non l'essere in sè »: e sarebbe d'introdurre in ogni esistenza qualche elemento che vi annulli l'essere, e che la trattenga in qualche modo sul pendio dell'identificazione universale. Ecco ciò che la Dialettica deve fare e che effettua

con apparente facilità. Tutto ciò che è, è lo stesso di ciò che esso è, e altro da ciò che esso non è; ciò che è, non è, dunque, tutte le altre cose diverse da ciò che esso è, e, in questo senso, tutto ciò che è non è. Per altro, per non essere ciò che essa non è, ogni cosa non è il *non-essere*. V'è dunque un *non-essere* al quale tutto partecipa, o, piuttosto, che è mescolato e diffuso in tutto. ⁽¹⁾ Il primo principio di Parmenide era che il non essere non è: la Dialettica ristabilisce il non essere, facendolo venir fuori dalla differenza e dalla relazione. Essa lo ristabilisce fino nell'essere in sè, che è anche altro da tutto ciò che non è l'essere; essa pone infine il non-essere in sè come un vero essere (PLAT., *Soph.*, p. 258 a). L'abbiamo già vista, nell'ordine della scienza, procedere dal non-essere all'essere, supponendo il falso per trarne il vero; la vediamo ora, nell'ordine delle esistenze e della realtà, erigere il non-essere in principio e fondare la natura su questo niente (*Met.*, XIV, p. 295, l. 4). Ma che cos'è il non-essere in modo generale, e come attribuire ad un'astrazione simile sia pure un'ombra d'esistenza? Se l'*essere* di Parmenide non è che un'idea vuota, che sarà del *non-essere* che Platone gli oppone? Questo non-essere non esiste, dicono, non è in modo assoluto;

⁽¹⁾ PLAT., *Soph.*, p. 256 d. Rapporto di questa teoria del non-essere con la teoria della mescolanza delle idee, p. 259 a.

esso è non-essere, e in quanto non-essere. Sottigliezza logica, che non salva la contraddizione (*Ibid.*, VII, p. 134, l. 7).

Platone non dà il non-essere per il contrario positivo dell'essere; ma non ne fa neppure, bisogna riconoscerlo, una pura negazione. Il non-essere, in ciascuna cosa, è ciò per cui essa è altra da tutto ciò che essa non è. Il non-essere assoluto è, dunque, ciò che è altro dall'essere. L'essere è lo stesso, sempre identico a sè stesso; il non-essere è l'*altro* in modo generale (*Soph.*, p. 258 a; *Tim.*, p. 35 a, 37 a. *Met.*, I, p. 21, l. 16). Ora, ogni cosa non è che una volta sè stessa, ed è altra da un'infinità di cose (*Soph.*, p. 257 a). L'*altro*, questo termine relativo, non ha dunque nè forma nè numero determinati. Mentre l'essere persiste nella sua identità, il non-essere si moltiplica e si diversifica con la moltitudine indefinita degli esseri; esso è senza limiti proprii; la sua natura è l'infinito.

L'*uno* e l'infinito, ecco i due termini che, sotto la forma logica, l'opposizione dell'essere e del non-essere contiene, e che la Dialettica ne fa uscire. Dalla contraddizione della più alta delle idee con la sua negazione scaturiscono i due principii del pitagorismo. La filosofia del numero non può mancare di derivarne ancora una volta.

La teoria delle idee, dal suo punto di partenza, implicava l'opposizione dell'*uno* e dell'infinito. L'idea è l'unità essenziale d'una moltitudine indeterminata, la forma che limita e che contiene

la quantità. È, invero, una forma specifica, che costituisce il carattere delle cose, la loro natura propria, e non solamente la loro unità logica. Ma i caratteri specifici bentosto si cancellano nelle mutue relazioni delle idee. Risolvendosi le une nelle altre, esse si fondono, in certo modo, in idee sempre più generali e sempre più semplici; rientrano, per il cammino naturale del metodo dialettico, nell'unità astratta. Da parte sua, il mondo reale, spogliato, per l'allontanamento progressivo delle idee, delle sue forme specifiche, si disperde in una moltitudine sempre meno determinata; esso tende a risolversi nella pluralità pura, nella quantità astratta, nell'infinito in sè. Questa non fu dapprima nella filosofia platonica che una tendenza, necessaria senza dubbio, fatale, irresistibile, ma oscura e appena compresa. Bisognò del tempo perchè la Dialettica, alla ricerca dell'universale, venisse a toccare questo fondo e vi riconoscesse il pitagorismo.

E non fu se non molto tardi che, arrivato alla fine della sua analisi, il platonismo s'arrestò su questa base, e che intraprese di collocarvi, ad esempio della scuola italica, il suo sistema del mondo (*Met.*, XIII, p. 265, l. 26). Di quest'opera riflessiva della sua maturità, poca cosa trapela dai dialoghi. Vi si intravedono i principii; ma la deduzione delle conseguenze è appena indicata. Platone la chiude nell'ombra della scuola, e quasi nel mistero dell'insegnamento privato; soltanto dopo di lui essa ne venne fuori e comparve in

piena luce, negli scritti dei suoi discepoli. Nulla ci resta delle opere di Speusippo e di Senocrate, d'Eraclide, d'Estieo e di Ermodoro; lo stesso libro in cui Aristotile aveva raccolto le lezioni sul bene andò disperso, e non ne abbiamo più che rarissimi frammenti. Ma ci resta la *Metafisica*. È qui che troviamo ancora sia la storia più autentica sia il giudizio più sicuro sul pitagorismo platonico; è qui che la teoria, di cui i dialoghi ci rappresentano il movimento e le forme, si lascia finalmente vedere sino in fondo, nel segreto dei suoi principii e nel concatenamento intimo delle sue conseguenze:

Apparet domus intus, et atria longa patescunt.

L'infinito è, in Platone, ciò ch'è suscettibile d'aumento e di diminuzione (*Phileb.*, p. 24 e. *Phys.*, III, VI). Non è più l'infinito semplice della scuola italica, ma l'infinito risolto dall'analisi logica in due termini opposti, l'unione dei due elementi contrarii della quantità, la coppia, la dualità o *diade del grande e del piccolo*. ⁽¹⁾ Se

⁽¹⁾ *Met.*, I, p. 21, l. 3. Cfr. *Phys.*, III, IV, VI. Trendelenburg (*Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotele illustrata*, p. 50) pensa che Aristotile designi la diade indefinita del grande e del piccolo presso Platone come una diade indeterminata (*ὁὐδὲ ἀόριστος*, senza articolo), e che riservi per le dottrine pitagoriche dei suoi successori l'espressione determinata de la diade indefinita (*ἡ δὲ ὁὐδὲ*

non è un'unità semplice, come l'infinito dei Pitagorici, non è neanche, come la loro diade, l'unità collettiva di due unità numeriche distinte; è un rapporto di due termini variabili, che non sono nulla se non nella loro relazione mutua. L'infinito, dunque, non è nulla in sè, e fino a che i suoi due termini non sono sottomessi ad un limite; esso è dunque la materia a cui l'unità dà la forma. Il grande ed il piccolo da una parte e l'unità dall'altra, tali sono gli elementi che concorrono alla formazione dell'idea. Forma intelligibile della pluralità materiale, l'idea a sua volta ha l'infinito per materia e l'unità per forma (*Met.*, I, p. 20, l. 28; p. 21, l. 29). Ma la quantità determinata, dove l'infinito è sottomesso all'unità, non è forse il numero? I principii costitutivi del numero non differiscono dunque dai principii costitutivi dell'idea, e, per una conseguenza necessaria, tutte le

ἀόριστος). Egli adduce, a prova di questa distinzione, il passo seguente (*Met.*, XIV, p. 295, l. 16): ὁ δὲ γὰρ ὁ δὲ ἡ δυὰς αἰτία οὐδὲ τὸ μέγα καὶ τὸ μικρὸν τοῦ δύολεονά, κ. τ. λ. Ma la forma οὐ γὰρ.... οὐδὲ non indica qui che una enumerazione dei due punti di vista dell'infinito platonico, e non un'opposizione (BRANDIS, *Ueber die Zahlenlehre*, Rhein. Mus., 1828). Di più, δυὰς è preceduto dall'articolo in questi passi che si riferiscono evidentemente a Platone: XIII, p. 274, l. 4; cfr. l. 8; *ibid.*, p. 272, l. 20. Finalmente si trova δυὰς successivamente con e senza articolo in frasi molto simili: XIII, p. 274, l. 4, 13, 20. Confronta anche i passi indicati, XIII, p. 272, l. 4 e l. 20, con XIV, p. 299, l. 26.

idee sono numeri (*Ibid.*, p. 21, l. 2; XII, p. 250, l. 16; XIII, p. 286, l. 9; XIV, p. 297, l. 14). Tra i numeri e le idee, non v'è soltanto un'analogia vicina o lontana, v'è un'identità perfetta. Gli elementi dell'idea non sono, di fatti, una certa unità e un certo infinito che esprimono il rapporto d'una certa grandezza con una certa piccolezza, bensì l'unità in sè, il grande ed il piccolo in sè, elementi puri e semplici del numero. L'idea è dunque un numero, non in senso remoto e simbolico, ma in un significato rigoroso e del tutto letterale.

Nondimeno, è proprio di tutto ciò che appartiene alle Matematiche, del numero come della figura, di poter aggiungersi a sè stesso e ripetersi indefinitamente; ogni idea, al contrario, è un'unità singolare, che non si ripete, che non è, per così dire, che una volta per tutte, e resta invariabilmente nella sua identità individuale. I numeri, nelle Matematiche, non differiscono gli uni dagli altri che per la loro quantità; sono collezioni di unità omogenee che si aggiungono, si sottraggono, si moltiplicano e si dividono. Le idee sono unità specifiche, che hanno ciascuna un suo carattere proprio, una sua individualità distinta, e che non possono per conseguenza nè dividersi, nè combinarsi insieme (*Met.*, XIII, VI, VII, XIII). Le idee sono dunque numeri, ma non numeri matematici; sono numeri distinti gli uni dagli altri per la loro qualità come per la loro grandezza, e che costi-

tuiscono altrettante unità essenziali. Ma le unità, di cui si compone il mondo sensibile, ed i numeri concreti ch'esse compongono, sono tanto poco omogenei quanto le idee, e, come queste, non soffrono la ripetizione indefinita. Sono parimente esistenze reali, nature separate; soltanto sono nature mutabili e periture, mentre i numeri matematici sono eterni ed immutabili come le idee. ⁽¹⁾

La Dialettica platonica quindi non prende più i numeri in quella generalità in cui li aveva lasciati l'analisi ancora grossolana dei Pitagorici: essa ne distingue tre ordini che si riflettono l'un l'altro dalle altezze del mondo intelligibile al più basso grado della natura: il *vero numero* o numero ideale, il numero matematico ed il numero sensibile ⁽²⁾. Il numero ideale è l'unità essenziale, da cui la moltitudine dei numeri sensibili riceve la

⁽¹⁾ *Ibid.*, I, p. 20, l. 23; XIII, p. 272, l. 16. Sulla differenza delle unità sensibili e matematiche, cfr. *PLAT.*, *Phileb.*, p. 56 d; *Rep.*, VII, p. 525 a.

⁽²⁾ *Rep.*, VII, p. 529 d; *Met.*, I, p. 31, l. 11; XIII, p. 285, l. 28; p. 286, l. 2; XIV, p. 294, l. 3; p. 299, l. 19; p. 307, l. 2; I, p. 28, l. 3. Il numero sensibile αἰσθητὸς era anche chiamato dai Platonici l'ultimo, τελευταῖος; *Met.*, XIII, p. 270, l. 24. In un passo della *Repubblica* (l. VII, p. 527-530) è indicata la distinzione dei tre ordini di numeri: i musicisti ed astronomi volgari s'arrestano al primo (cfr. *Phileb.*, p. 56d); i Pitagorici al secondo; ai Platonici solo appartiene la ricerca dei numeri armonici, ἁρμονικοί, che conducono lo spirito all'idea del bene. P. 530 e.

forma. Il numero matematico sta nel mezzo; è il termine medio per eccellenza, il *termine medio* che si pone in mezzo ai due estremi, li separa e li unisce in pari tempo (τὰ μετὰξὺ, *Met.*, I, p. 31, l. 24; III, p. 46, l. 12, 24). L'idea è l'unità, il mondo sensibile l'infinito ch'essa determina; il numero matematico è il numero che misura il rapporto dell'unità all'infinito. ⁽¹⁾ Ma il rapporto dell'unità ideale alla pluralità indefinita delle unità sensibili è la relazione logica del genere e dei suoi individui, e misurare questa relazione è l'opera e la funzione propria della Dialettica. Il primo momento della Dialettica, l'abbiamo visto or ora, è l'unificazione che riconduce ad una stessa nozione le individualità sparse; il secondo è la divisione, che divide il genere nei suoi individui. Il nodo dell'unificazione e della divisione, della sintesi e dell'analisi (διαίρεσις καὶ συναγωγή, *Phaedr.*, p. 265 b) è dunque il rapporto del genere alle individualità, nell'idea media della specie; ecco il centro per il quale la Dialettica passa e ripassa incessantemente. La Dialettica è l'arte della misura e del temperamento; ora, è un numero che dà la misura, e questo numero è la specie. ⁽²⁾

(¹) *Phileb.*, p. 16 d; p. 18 a. Il numero è dunque il termine medio tra l'uno e l'infinito.

(²) PORFIRIO, *Introd. in categ.*, chiama i generi e le specie *mediū*, μετὰξὺ, tra gli estremi, ἄκρα, che sono il generalissimo e lo specialissimo. Aristotile chiama anche la

Ai tre ordini di numeri, che sono le tre classi più generali degli esseri, rispondono dunque i tre ordini della gerarchia logica, i tre gradi che sale e ridiscende la Dialettica platonica. Ai tre ordini di numeri corrispondono infine le tre epoche della scienza e dell'educazione (*Rep.*, VII). L'intelligenza comincia dal mondo visibile, dove l'intelligibile si riflette; dal fondo dell'antro oscuro dei sensi essa avanza lentamente verso la pura luce delle idee. Ma, prima d'arrivarvi, le è necessario traversare il crepuscolo delle Matematiche. È un luogo di prova dove essa si fortifica, dove si prepara con il ragionamento (*διάνοια*) alla contemplazione dell'essenza assoluta, e s'esercita a sorprendere nella scienza discorsiva le tracce fuggitive delle idee. Alle tre regioni della conoscenza sono necessari quattro momenti che ne determinino i limiti, come quattro punti nello spazio determinano le tre dimensioni, il triplice intervallo dell'estensione. ⁽¹⁾ Di questi quattro momenti, il primo, che è la scienza assoluta, risponde all'unità; il

specie *media*, μετὰξὺ, tra il genere e gl'individui: *Met.*, III, p. 50, l. 2.

(1) Nella dottrina pitagorica: *Theol. arithm.*, p. 56. Nè in Aristotile nè in Platone abbiamo trovato l'indicazione precisa del rapporto di limiti ad intervalli che stabiliamo qui tra le quattro specie di conoscenze ed i tre ordini di esseri. Ma questo rapporto ci sembra scaturire con evidenza e dalle dottrine stesse di Platone e dalla loro analogia con le dottrine pitagoriche.

secondo, il ragionamento, risponde alla diade; il terzo, alla triade, è la sensazione; il quarto alla tettrade, è la congettura, che non afferra se non i riflessi e le ombre delle cose sensibili. ⁽¹⁾ I quattro numeri riuniti, aggiunti gli uni agli altri, danno la decade pitagorica, il numero che abbraccia tutti i numeri, l'unità comprensiva di tutti gli esseri e di tutte le idee. Tal'è, nel suo piano generale, il vasto ma ruinoso edificio del pitagorismo platonico.

Il mondo dei numeri ideali deve contenere le ragioni o le forme del mondo sensibile. Ma questo mondo non è indefinito come quello delle matematiche; i numeri ideali sono cose in sé ed essenze reali; bisogna, per conseguenza, che esse siano finite quanto al numero (*Met.*, XIII, p. 280, l. 8 sgg.). Nondimeno, è impossibile assegnar loro il loro limite in modo scientifico e dimostrativo; è dunque per un'ipotesi arbitraria che i Platonici lo fissano alla decade. Ma come dieci numeri basteranno a spiegare quella varietà di specie che comprende il mondo sensibile? Se non ci vogliamo trovare presto a corto, bisognerà riportare agli stessi numeri, ossia anche alle stesse idee, le

(1) *De An.*, I, II. Alla classificazione riferita in questo passo, e che ci sembra appartenere alla terminologia di Aristotile piuttosto che a quella di Platone, abbiamo creduto dover sostituire quella della *Repubblica*: ἐπιστήμη, διάνοια, νόησις, πίστις, εἰκασία, ὁδός.

nature più dissimili e trascurare tutte le differenze (*Met.*, l. 24; XIV, p. 305, l. 5). Era la tendenza irresistibile della Dialettica di confondere nelle sue generalizzazioni i caratteri specifici: la teoria dei numeri deve finire con assorbirli tutti nei suoi dieci elementi.

Che cosa sono dunque questi numeri nei quali deve racchiudersi la diversità delle essenze? Sono dei prodotti dell'unità e della diade indefinita del grande e del piccolo. Ma di quali altri elementi si potrebbe comporre il numero matematico, se non dell'infinito e dell'unità, della quantità illimitata e d'un principio di limitazione? Formati degli stessi principii, il numero matematico ed il numero ideale rientrano dunque l'uno nell'altro (*Ibid.*, XIV, p. 299, l. 17), come l'idea nell'universale; oppure, come l'idea, il numero ideale è una pura finzione, realizzazione arbitraria d'una nozione logica. Ora, di questi numeri realizzati, involge ciascuno, come il numero matematico, tutti i numeri che gli sono inferiori? Ciascuno, allora, eccetto l'ultimo, esisterebbe a un tempo in sè stesso ed in altri; ciascuno sarebbe più, e questo è inconcepibile di un essere reale (*Ibid.*, XIII, p. 283, l. 28; p. 280, l. 29). Le idee, in quanto numeri, sarebbero parti le une delle altre (*Met.*, p. 277, l. 8), e parti sussistenti a un tempo nel tutto e fuori del tutto. È dunque necessario che la diade non contenga l'unità, nè la triade la diade, nè alcun numero ideale i numeri che lo

precedono. Ora, che cosa sono dei numeri che differiscono gli uni dagli altri per tutt'altra cosa che per il numero stesso della loro unità, di cui il più grande non contiene il più piccolo, che non si aggiungono nè si sottraggono, non si moltiplicano nè si dividono? Il numero ideale è una quantità che sfugge alle condizioni essenziali di ogni quantità; non è dunque soltanto una finzione, ma una finzione assurda e contraddittoria (*Ibid.*, p. 276, l. 6; p. 277, l. 29).

I numeri matematici si formano con l'addizione successiva delle unità (*Ibid.*, XIII, p. 273, l. 30. *Phaed.*, p. 101 b); all'addizione si sostituisce, per i numeri ideali, una generazione chimerica. Si fa della diade indefinita una materia donde si sviluppa la serie dei cinque primi pari (*Ibid.*, I, p. 21, l. 17; XIV, p. 300, l. 17); l'unità viene dapprima ad imporre la sua forma alla diade indefinita; ne nasce la diade definita, il due in sè; dal commercio della diade definita con l'indefinita nasce la tetrade, ecc. Quanto ai dispari, essi non nascono, ma risultano dall'intervento dell'unità tra le due metà di ogni numero pari (*Met.*, XIII, p. 280, l. 14). Ma, innanzi tutto, non è una contraddizione manifesta parlare della generazione, della nascita di cose eterne, come le idee o i numeri ideali? Se la diade definita risulta, come si suppone, dall'equazione del grande e del piccolo per l'operazione dell'unità, vi sarà stato dunque un tempo in cui il grande ed il piccolo

non erano eguali, e un tempo in cui lo sono divenuti? Ma non v'è tempo, nè successione nell'eterno (*Ibid.*, XIV, p. 300, l. 4; cfr. *de Coel.*, I, x). Inoltre, è nella diade indefinita, ossia nella materia, che si cerca il principio unico della pluralità: più forme, l'unità, la diade definita, la tetrade, vengono successivamente ad unirsi ad essa, e non generano ciascuna che una sola volta. Al contrario, nella natura, che viene data per la copia del mondo intelligibile, non è sempre il principio formale che dà successivamente la stessa forma a più materie? Non è al principio maschio che appartiene l'attività produttiva che feconda più femmine e che non si esaurisce (*Ibid.*, I, p. 21, l. 22)? Ma consentiamo a fare della diade indefinita la generatrice dei numeri ideali. Tutta la sua virtù consiste nel duplicare: unita all'unità, essa produce il numero due, la diade definita; unita alla diade, dà la tetrade; unita alla tetrade, dà il numero otto. Ma di dove verranno il numero sei e la decade? La diade indefinita, secondo i principii stessi sui quali riposa l'ipotesi della generazione dei numeri, non può generare che le potenze successive di due (*Ὁ ἀπ' ἐνὸς διπλασιαζόμενος*, *Met.*, XIV, p. 300, l. 1; XIII, p. 280, l. 16; l. 7; cfr. p. 275, l. 10). Ma si andrà solamente fino alla seconda potenza? Se la triade risultasse dalla duplicazione della diade per opera della diade indefinita, essa racchiuderebbe necessariamente due diadi; sarebbero già, quindi, tre diadi ideali (*Ibid.*, XIII,

p. 274, l. 8; cfr. p. 275, l. 8). Ora, sappiamo che ogni idea deve essere sola della sua specie, e che è ciò che la distingue dal numero matematico. Nascerà anche dalla diade indefinita la prima potenza di due, la diade definita? Bisognerebbe a questa qualche cosa che distinguesse le sue due parti l'una dall'altra, altrimenti essa si riduce ad una sola ed unica unità (*Ibid.*, p. 280, l. 3). Infine, poichè nessun numero dispari nasce dall'infinito, di dove verrebbe la stessa unità ideale? Essa si riduce necessariamente all'uno in sè (*Met.*, p. 282, l. 28; p. 284, l. 26), e non restano che i due principii impotenti a generare un solo numero.

Per altro, non ci si contentava di far venir fuori da questi due principii i numeri ideali, se ne voleva ricavare l'estensione con le sue tre dimensioni. Si formava dunque la linea, la superficie ed il solido dalle specie del grande e del piccolo; la linea dal lungo e dal corto, la superficie dal largo e dallo stretto, il solido dal profondo e dal suo contrario (*Ibid.*, I, p. 32, l. 10; XIII, p. 283, l. 15). Ma di due cose l'una: o queste specie della diade formano, le une in rapporto alle altre, dei generi indipendenti, o esse sono contenute le une nelle altre. Nel primo caso, la superficie non conterrà la lunghezza, nè la solidità la superficie; il corpo non avrà superficie, nè la superficie linee. La lunghezza è al contrario il genere della larghezza, e questa della profondità? Il corpo diventa una specie della superficie, e la superficie una

specie della linea (*Ibid.*, I, p. 32, l. 17; XIII, p. 283, l. 19). Assurdità uguale dalle due parti. Gli è che è assurdo pretendere di ottenere l'estensione, per via di un'analisi logica, da un'astrazione quale il grande ed il piccolo. Se l'infinito è il genere di tutte le estensioni, è l'estensione in generale; è lo spazio e la materia dei corpi non meno che delle idee e dei numeri; Platone non ha retroceduto dinanzi a questa conseguenza. Ma se l'infinito è lo spazio, vi è dell'estensione nelle idee e nei numeri, di cui esso è la materia; le idee ed i numeri si trovano nello spazio (*Phys.*, IV, II; III, IV). Abbiamo già visto che il numero ideale non può essere distinto dal numero matematico; che è ora che lo distingue dal numero sensibile? Con l'estensione anche il movimento viene riferito alla diade indefinita. I numeri ideali parteciperebbero, dunque, al movimento. Estesi e mobili, in che differirebbero dai corpi (*Met.*, I, p. 33, l. 12)? Se il mondo intelligibile ed il mondo sensibile sono formati dagli stessi principii, essi si confondono l'uno con l'altro.

In nozioni e forme generali non si troveranno mai i principii del movimento, del tempo e dello spazio; giammai saranno ricavati dal seno d'una materia ideale, nè composti con opposizioni astratte, prive di realtà. La natura non può essere cavata dalla logica (*Met.*, I, 14).

Invano si cercano anche nei due elementi dell'unità e dell'infinito i principii del bene e del

male. Nella teoria delle idee, l'idea del bene è il principio sovrano dell'esistenza e della conoscenza; l'essenza del bene, nella teoria dei principii stessi delle idee, è l'unità, alla quale aspirano tutti i numeri (*Ibid.*, XIV, p. 301, l. 16. *Eth. Eud.*, I, VIII); la diade del grande e del piccolo è la fonte della differenza, della discordia e del male. In questo sistema ogni unità, ogni numero e, per conseguenza, ogni idea è un bene. Il bene non vi fa difetto (*Ibid.*, XIV, p. 301, l. 29). Ma il male, a sua volta, non vi occupa che troppo posto. Se il male è posto, nel principio materiale, all'origine delle cose, è nei primi esseri che esso dominerà di più. L'uno in sè ne sarà solo esente; ma i numeri ne rinchiuderanno di più che le estensioni, e la diade definita più di ogni altro numero; così il male aumenta a misura che ci si avvicina al bene. Inoltre, è il male tutto solo che è lo spazio in cui l'unità si manifesta, cioè il luogo del bene; è il male che riceve il bene e che lo desidera. Che di più strano di un contrario che desidera il suo contrario ed ama ciò che deve distruggerlo (*Met.*, p. 302, l. 22; cfr. *Phys.*, I, IX)? E che cosa è infine una tendenza, un desiderio, un movimento nel grande e nel piccolo, nella diade dell'infinito, in numeri senza vita (*Eth. Eud.*, I, VIII)?

La sola cosa che si potesse attendersi dai due principii platonici sarebbe la spiegazione della quantità. Noi li abbiamo pertanto convinti di

impotenza a generare sia pure il primo numero. L'unione dei due principii si limiterebbe dunque ad una mescolanza, come quella delle idee? Da una mescolanza, l'abbiamo già detto, altro non risulterebbero che gli elementi stessi (*Met.*, XIV, p. 303, l. 10). Ma supponiamo i numeri già costituiti. I numeri sono composti di unità. Le unità ne sono la materia. Che cosa dunque unisce in ogni numero le unità di cui esso si compone? Se nulla le distinguesse, ogni numero, dicevamo, si ridurrebbe ad una sola unità. Ma se nulla le unisce, il numero si dissolve (*Met.*, I, p. 31, l. 26; VII, p. 157, l. 7; XII, p. 258, l. 12); non vi saranno più che delle unità sparpagliate, come gli atomi nel caos di Democrito, e niente numeri. Ogni numero deve formare un'unità di collezione, e soprattutto il numero ideale, composto d'unità che non si lasciano separare, e dotato d'un'esistenza come d'un'essenza individuali. L'unità di cui si tratta non può essere quella della continuità, poichè il numero è una quantità discreta; nè quella della contiguità o giustapposizione, che supporrebbe dapprima la posizione nello spazio (*Met.*, XIV, p. 303, l. 13; VII, p. 157, l. 8; XIII, p. 275, l. 17; p. 284, l. 25. Sul senso di *Θέσις* cfr. V, p. 97, l. 15; XIII, p. 282, l. 19. *Anal. post.*, I, xxvii, xxxii. Cfr. *Theolog. arithm.*, *init.*). Non può essere, per conseguenza, che un'unità d'essenza, altrimenti detta di forma. L'unità sarà dunque a un tempo la materia e la forma del numero ideale.

Ora, che una stessa cosa sia insieme la forma d'un'altra e la sua materia, è assurdo ed impossibile. L'uno è l'indivisibile, ed è a questo titolo solo che i Platonici l'avevano eretto in principio. Ma nell'idea dell'indivisibilità, sotto l'involucro d'una generalità superficiale, sono comprese e confuse due idee distinte che non possono svilupparsi senza contraddirsi l'un l'altra e senza escludersi mutuamente: l'indivisibilità materiale dell'elemento, dell'infinitamente piccolo, e l'indivisibilità formale dell'idea o dell'universale. L'indivisibilità materiale è quella delle unità matematiche, ultimi elementi della quantità, dei punti e degli atomi, o individui, di cui la Fisica meccanica compone la natura. Quanto all'indivisibilità formale, è quella dell'unità generica, in cui il logico racchiude una moltitudine di unità individuali. La Dialettica riconduce la filosofia meccanica, e i due punti di vista opposti della logica e delle Matematiche vengono ad incontrarsi nella sua astrazione indeterminata dell'unità (*Met.*, XIII, p. 281, l. 23 sgg.; p. 282, l. 4).

La teoria platonica, in generale, compone gli esseri con gli attributi che se ne affermano (*Ibid.*, XIV, p. 292, l. 28). Ciò che essa dà loro come elementi integranti sono le loro forme; ed essa prende per materia prima le forme più generali della materia stessa, il grande ed il piccolo, l'indefinito. Dal grande e dal piccolo essa vuol fare i numeri; dalle specie del grande e del pic-

colo, le linee, le superficie, i corpi e tutta la natura. Essa non si avvede che forma delle estensioni con i loro limiti, che le terminano ma non le costituiscono, dei numeri e della quantità con i predicati della quantità, che la suppongono in luogo di produrla (*Met.*, I, p. 33, l. 6; XIII, p. 283, l. 25; XIV, p. 292, l. 1).

Di più, la quantità non può avere attributi assoluti; il grande ed il piccolo non sono che relazioni (*Ibid.*, XIV, p. 292, l. 7). La vera formula dell'infinito di Platone dovrebbe dunque essere la doppia relazione della quantità nella sua espressione più generale, la diade del più grande e del più piccolo o del più e del meno. ⁽¹⁾ I primi principii, le idee, non dovrebbero essere dei numeri, ma dei rapporti di numeri, poichè i numeri non sono che la materia, di cui i rapporti sono la forma (*Met.*, XIV, p. 304, l. 11). La materia o l'infinito si risolverebbe, in ultima analisi, non nella quantità, e nemmeno nei suoi attributi, ma in un rapporto assolutamente indefinito. Così sparisce l'opposizione apparente dei due principii. Quel non-essere, che deve servire di elemento di differenza e di pluralità, non è soltanto un'esistenza interamente relativa, come lo dimostrava abbastanza il nome che Platone gli aveva dato:

⁽¹⁾ Alcuni discepoli di Platone sostituirono di fatto ὁπέρεχον καὶ ὁπέρεχόμενον al μέγα καὶ μικρόν (*Met.*, XIV, p. 290, l. 25; I, p. 28, l. 30).

il differente o l'*altro*; non è soltanto l'altro e l'ineguale, ma è l'ineguaglianza in sè, l'idea assolutamente astratta d'una relazione senza soggetto.

Il problema che Platone s'era posto egli stesso era di spiegare la moltitudine degli esseri. Egli lo risolve dapprima con la quantità pura, e per conseguenza non rende conto che della moltitudine delle quantità (*Ibid.*, p. 296, l. 22 sgg). La quantità a sua volta si risolve in relazione, e, sotto l'apparenza di quantità assolute, non ci lascia che dei rapporti. Dall'essere egli va all'attributo, e dall'attributo all'attributo dell'attributo (*Ibid.*, p. 292, l. 10). Sotto il soggetto egli cerca l'accidente, e sotto l'accidente stesso l'accidente dell'accidente, scavando sempre più e discendendo sempre più nel vuoto. Il punto di partenza non riposa di già affatto sulla realtà. Gli è che l'essere non è stato, fin dal principio, concepito che nella sua idea astratta e nella sua generalità; gli è che, in luogo di considerarlo nella diversità delle sue manifestazioni, di separarlo in seguito da ciò che a lui si riferisce ma non è lui, e di andare ad afferrarlo nella sua essenza propria, lo si è preso fin dal principio, come gli Eleati, nel vago della sua universalità logica. A quest'essere astratto ha dovuto essere opposta un'astrazione di non essere (*Met.*, p. 294, l. 5). Sopprimendo tutte le differenze, cancellando tutti i caratteri, la Dialettica ha dovuto venirne ad involgere ogni

pluralità in un termine negativo, che non rinchiude se non un'assoluta indeterminazione (*Ibid.*, p. 295, l. 21). Da questo termine non si torna più alla regione dell'esistenza e della realtà; non è più in potere della Dialettica di farne riuscir fuori la moltitudine e la varietà; non è che per una serie di ipotesi che, nella nozione generale del più e del meno, essa distinguerebbe delle specie (*Ibid.*, l. 26), e che da queste specie trarrebbe gli esseri, le quantità, le qualità, il tempo, lo spazio, il movimento. Il mondo platonico si riduce a questi due principii chimerici, l'unità indeterminata e la relazione astratta della quantità pura, l'essere che non è nulla in particolare ed il non essere; due nozioni vane, due parole vuote di senso.

Al di fuori dei numeri e delle idee resta ancora, è vero, un principio che Platone ha invocato più d'una volta come la causa del movimento e della vita universale; e questo principio è l'anima. Non sarebbe lì che si troverebbe infine, con l'attività, quella realtà dell'essere che noi cerchiamo invano nella teoria delle idee? No; l'anima, in Platone, non è affatto un primo principio; essa non è una causa, ma un risultato. Contemporanea del mondo, è, come il mondo, un composto dei due principii, una mescolanza dell'infinito e dell'unità (*Met.*, XII, p. 247, l. 5. *De An.*, I, II. *Tim.*, p. 34 e). L'anima non sarebbe dunque, come Platone la chiama lui stesso in qualche parte, che un'idea (*Theaet.*, p. 184 d), oppure un numero, come in seguito disse Seno-

erate (*De An.*, I, II). Ma se il carattere di ogni idea e di ogni numero è l'immutabilità e l'immobilità assolute, che cos'è un numero o un'idea che agisce e che soffre e che muove sè stessa? È una contraddizione attribuire ad una entità logica il movimento o la vita. L'anima, con la sua attività e la sua spontaneità essenziali, è nel platonismo come una straniera venuta non si sa di dove, e che non può trovar posto in questo sistema di forme senza sostanza e di astrazioni senza realtà.

Con Platone sembrano estinguersi gli ultimi resti dello spirito socratico. Le dottrine pitagoriche escono dall'ombra nella quale egli le chiudeva, e soffocano la Dialettica dove avevano ripreso radice; le idee periscono sotto i numeri. «Oggi — scrive Aristotile — le Matematiche sono divenute la filosofia tutta intera (*Met.*, I, p. 33, l. 4)». Il successore di Platone, Speusippo, sopprime il numero ideale e non riconosce che il numero matematico (*Ibid.*, XIII, p. 285, l. 26). L'Uno è ancora per lui il principio di ogni cosa; ma l'Uno non è più il bene e si riduce ad un'unità numerica. Il bene non è più la causa degli esseri ed il centro che li riunisce come al focolare comune della scienza e della moralità: non è che il risultato e l'ultima espressione dei loro sviluppi individuali (*Ibid.*, XII, p. 249, l. 20; XIII, p. 300, l. 29; p. 302, l. 8). Senza dubbio, l'Uno in sè non può essere il bene; ma può il bene essere sepa-

rato dal primo principio? Speusippo non lascia qui al primo principio ciò che bisognava escluderne, e non gli toglie, invece, ciò che bisognava lasciargli (*Met.*, XIII, p. 301, l. 2)? Nel tempo stesso egli rompe l'armonia che faceva il carattere del sistema platonico. Egli non subordina più gli uni agli altri i principii del numero, della linea, della superficie e del corpo, ma li divide e li separa (*Ibid.*, XIV, p. 298, l. 24; XIII, p. 284, l. 12). Era un errore, è vero, il voler trarre le une dalle altre, dalla più semplice alla più composta, queste forme che non sono che limitazioni o astrazioni successive della realtà, e pretendere di ridurle a semplici gradi d'una gerarchia logica. Ma persistere a cercare i principii in opposizione astratte e separarli gli uni dagli altri come nature differenti, è rinunciare in pura perdita al vantaggio dell'unità. Il mondo non è pertanto un'accozzaglia di episodii, come una cattiva tragedia (*Ibid.*, XIV, p. 298, l. 30; XII, p. 258, l. 15). ⁽¹⁾

Tuttavia, presso Speusippo, la filosofia platonica ha ancora nella sua decadenza una fase da percorrere. Senocrate riconduce il numero ideale; ma non ne distingue più il numero matematico, e trasporta a questo le strane proprietà del

(¹) [Su Speusippo cfr. la tesi latina di laurea di Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis placita qualia fuisse videantur ex Aristotele*, Parisiis, Didot, 1838 (in-8, pp. 45). *Nota del Traduttore*].

primo. Il numero ideale di Platone era, come l'idea, una finzione contraddittoria; ma, almeno, Platone aveva lasciato al numero aritmetico, come alla generalità logica, i suoi caratteri costitutivi: Senocrate attribuisce alle unità dei differenti numeri l'eterogeneità delle unità ideali; egli ne fa delle essenze distinte le une dalle altre da qualità specifiche (*Met.*, XIII, p. 271, l. 27). L'arbitrario invade dunque fino le Matematiche (*Ibid.*, p. 279, l. 4), dove la filosofia era discesa e dove essa nascondeva la sua impotenza; la scienza tutta intera è abbandonata ad una contraddizione inestricabile (*Ibid.*, p. 278, l. 30).

Tutto ciò accade ai Platonici perchè essi riconducono ogni specie di principio all'elemento, perchè prendono per principii i contrarii, fanno dell'Uno un principio, fanno dei numeri e delle idee le prime essenze, ed attribuiscono loro un'esistenza indipendente e separata (*Ibid.*, XIV, p. 302, l. 19; XIII, p. 288, l. 20). A questi errori radicali, donde derivano tutte le conseguenze assurde che schiacciano il platonismo, vi è ancora una radice comune: la confusione dell'ordine logico con l'ordine dell'essere, e, per una conseguenza inevitabile, delle cause reali dell'essere con i principii formali della scienza (*Met.*, XIII, p. 262, l. 26).

A partire da Socrate, la filosofia s'aggira tutta quanta sulle forme. La Dialettica non va più lontano. Ora, le forme hanno tutte i loro contrarii. La Dialettica non poteva mancare di ricondurre

con sè la teoria dell'opposizione dei principii (*Ibid.*, XIV, p. 289, l. 21; XII, p. 256, l. 20). Soltanto, in luogo degli elementi contrarii d'Anassimandro, d'Anassagora o d'Empedocle, non sono più qui che principii intelligibili; alle opposizioni sensibili della materia succedono le opposizioni delle nozioni (*Phys.*, I, v; *Met.*, IV, p. 65, l. 6). Le forme delle cose prendono il posto degli elementi; la materia si risolve in una combinazione o mescolanza d'idee. Allora tutte le differenze si riducono alle differenze logiche delle idee pure, e queste differenze logiche, a loro volta, ai rapporti e alle proporzioni delle idee. La qualità, dove si cercava l'essere (*Met.*, VII, p. 156, l. 25; p. 157, l. 11), sparisce nella quantità, e la filosofia, indietreggiando fino al pitagorismo, va a perdersi nelle Matematiche. Allora anche tutti gli esseri si risolvono negli elementi indivisibili della grandezza, nelle unità numeriche: è l'atomismo ionico sotto una forma più pura. I due mondi che la Dialettica aveva cominciato dal distinguere così severamente, il mondo sensibile e l'intelligibile, si confondono insieme nello spazio, nell'infinito del vuoto che le unità limitano. Ma la filosofia platonica non può contentarsi della pluralità indefinita che bastava alla fisica ionica. I suoi elementi, formati di opposizioni logiche, non possono trovare nella giustapposizione, come gli atomi di Democrito, l'unità, che fa l'essere; è necessaria loro, dunque, ancora un'unità formale. Qui, i contrarii non sono

più, come nei precedenti sistemi di fisica meccanica, gli agenti di cui l'unità materiale subisce a volta a volta le influenze: sono i contrarii che soffrono, e l'unità che agisce (*Phys.*, I, v). La causa dell'universo, il bene in sè, Dio in una parola è l'unità assoluta che domina e che regola tutte le opposizioni. Ma se la materia è la mescolanza indefinita dei contrarii, la forma non è anche essa il contrario della materia? Se l'Uno è il bene, ed il bene è il contrario del male, se l'Uno, in modo generale, è il contrario della moltitudine, il primo principio, Dio, ha il suo contrario immortale, eterno come lui (*Met.*, XII, p. 257, l. 14). O il principio materiale s'annienta davanti alla forma, e tutto si riduce ancora una volta all'unità di Parmenide, o il mondo è abbandonato ad un dualismo invincibile di contrarii senza soggetto, di contraddittorii che si escludono e che, nondimeno, sussistono l'uno in faccia all'altro, come l'essere ed il non-essere (*Ibid.*, l. 19).

La filosofia, al suo nascere, aveva preso per principio un'esistenza individuale, la sostanza o la materia prima. Essa non partiva, come lo si fece più tardi, dagli attributi contrarii, che non bastano a sè stessi, ma dalla realtà che li porta. Essa prendeva per principio non, come la dottrina atomistica, l'astrazione del corpo, bensì un corpo determinato (*Ibid.*, VII, p. 240, l. 3; I, p. 32, l. 2); non, come la Dialettica, la qualità e la forma generale, ma una cosa esistente, un essere.

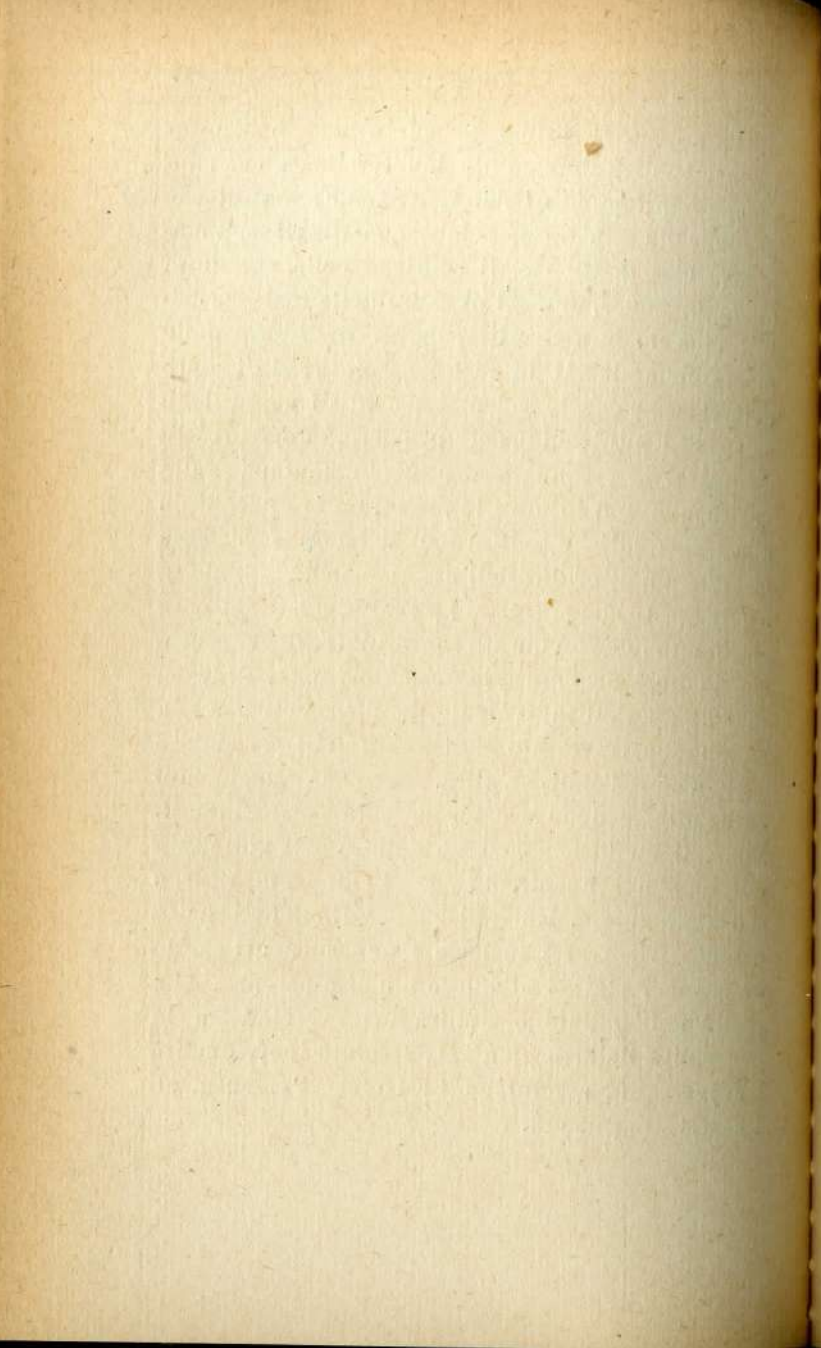
Essa non si smarrisce dunque in astrazioni chimeriche; ma nemmeno supera gli stretti limiti della sensazione. Essa ignora l'universale, solo oggetto della scienza, e la realtà superiore dell'intelligibile. La sostanza alla quale si attacca non basta a sè stessa più di quanto bastino le forme che la manifestano; senza queste forme la sostanza non è niente; e che cosa la farà passare dalla sua indeterminazione alla determinazione della forma, dall'imperfezione alla perfezione, dalla possibilità dell'esistenza alla realtà (*Met.*, XII, p. 246, l. 26)? Il vero principio è il perfetto, come diceva la poesia antica; non è nè la Notte nè il Caos, è Giove stesso (*Ibid.*, XIV, p. 301, l. 5).

Dopo la filosofia dell'unità, la filosofia dell'opposizione è venuta a mettere in luce la forma, fin'allora sacrificata alla materia. Essa è venuta a sottomettere gli esseri alla misura dell'universale e nell'universale a manifestare la ragione sovrana. Ma o essa s'arresta all'opposizione, che le nasconde l'unità interiore dell'essere, o prende per l'essere stesso i numeri e le generalità che ne sono il limite e l'involucro. La sua più alta realtà non è ancora che una realizzazione arbitraria dell'universale, ed essa nulla conosce al di là della contrarietà delle idee.

Così delle due epoche della filosofia, nè l'una nè l'altra ha sospettato il vero essere, il vero principio. L'essere in sè non è il corpo, ma non è nemmeno l'universale, che non può sussistere

da sè stesso. Il primo principio non è l'unità materiale di Talete, unità indeterminata che suppone un principio di determinazione; ma non è neanche un contrario, poichè i contrarii suppongono un soggetto che li contiene nella sua unità (*Met.*, p. 289, l. 30). Al di sopra delle realtà sensibili vi sono le generalità, ma al di sopra delle forme generali v'è la realtà assoluta; al di sopra della sensazione la scienza, ma al di sopra della scienza l'intuizione del pensiero. Forse, tutto sommato, la seconda epoca è più lontana dalla verità che non lo fosse la prima. Se la Fisica cede alla Matematiche nell'ordine della scienza, essa le supera nell'ordine dell'essere, e nella Metafisica è dell'essere che si tratta. La realtà, quale che essa sia, è più vicina, in questo senso, alla realtà suprema che la nozione logica, la forma astratta, l'ideale.

Partita dall'individuale, la filosofia prima non ha dunque traversato le generalità che per andare a ritrovare l'individualità. Essa ha cominciato dall'unità, e dopo d'esser passata per l'opposizione, il dualismo, essa va a finire nell'unità. Ma questo non è un circolo che si chiude, un ritorno senza progresso. Nel terzo momento della scienza debbono ritrovarsi insieme i due momenti che lo precedono, elevati alla loro più alta potenza. Alla realtà dell'individuo s'unirà nella Metafisica la generalità delle nozioni, all'assoluta individualità l'universalità assoluta, all'esistenza l'essenza, all'essere il pensiero.



fatti (oggi) ordine

CAPITOLO V.

Oggetto della Metafisica: i primi principii, l'essere in quanto essere. Categorie. Opposizioni o analogie. Principii proprii e principii comuni.

Insegnare, dimostrare, è proprio della scienza; ora, dimostrare è provare una conseguenza per mezzo di un principio, un effetto per mezzo di una causa. L'esperienza dà i fatti; la scienza, la ragione dei fatti, ed è la causa che è questa ragione (*Met.*, I, p. 4, l. 28; p. 6, l. 22. *Anal. post.*, II, x). La Filosofia prima è, dunque, come ogni scienza, una scienza di cause o di principii. E se ai principii dell'esistenza rispondono quelli della conoscenza, se ai gradi della scala delle cause corrispondono, per conseguenza, i gradi della scienza, la più alta scienza non può essere che la scienza delle cause più alte, e la Filosofia prima la scienza dei primi principii (*Met.*, I, p. 7, l. 23).

Tuttavia non potrebbe darsi che ogni causa fosse l'effetto d'una causa anteriore, e che la catena delle cause non avesse fine? Non potrebbe

darsi anche che l'effetto d'una causa ne fosse a sua volta la causa, e che la catena delle cause formasse un circolo (*Ibid.*, II, 11; *Anal. post.*, I, XIX)? Nella prima di queste supposizioni, non v'è primo termine; il cominciamento, il principio indietreggia all'infinito. Nella seconda, non v'è che una reciprocità indefinita d'azione e di reazione; nemmeno qui v'è primo termine e principio determinato. Nell'uno o nell'altro caso, non vi sono cause prime, nè prima Filosofia.

Ma di una serie di termini, la causa, se ve n'è una, è sempre il primo; è nell'essenza della causa di precedere il suo effetto (*Met.*, II, p. 37, l. 11). Ora, non è possibile che due cose si precedano mutuamente nello stesso senso e secondo lo stesso rapporto; non è dunque possibile che due cose siano il principio l'una dell'altra e che la serie delle cause ritorni su sè stessa (*Anal. post.*, I, III). Ma se le cause non formano un circolo, esse non possono nemmeno formare una serie infinita: la causalità suppone la priorità, e la priorità un principio. Vi è dunque un primo anello al quale tutta la catena è come sospesa. Ve n'è anche un ultimo, col quale essa termina (*Met.*, II, p. 37, l. 21). In effetti, la serie dei mutamenti non si estende all'infinito: essa va dal contrario al contrario, e, nell'intervallo che traversa, dall'imperfezione alla perfezione. Ora, la perfezione è la fine ed i contrarii sono gli estremi, i limiti dove il mutamento mette capo volta a volta. La succes-

sione alternativa dei contrarii limita il campo dei fenomeni; i fenomeni vanno da un estremo all'altro, con un movimento regolare, secondo la legge costante della periodicità (*Ibid.*, p. 38, l. 11).

La scienza, per conseguenza, ha come la natura il suo principio e la sua fine. Se la serie delle cause non avesse limiti, la dimostrazione, che è la prova per le cause, andrebbe all'infinito. Ma il pensiero non finirebbe mai di traversare l'infinito. La scienza sarebbe dunque impossibile (*Ibid.*, IV, p. 68, l. 6; *Anal. post.*, I, XXII). Niente cause, senza cause prime da cui tutto proviene e che da nulla provengono; niente scienza, senza principii dai quali deriva la dimostrazione e che non si dimostrano (*Met.*, I, p. 34, l. 8; IV, p. 68, l. 6; *Anal. post.*, I, I, III, IX; II, III; *Eth. Nic.*, VI, III).

Non esiste, dunque, progresso all'infinito nè nell'ordine dell'essere, nè in quello della conoscenza. È nel tempo, in vero, che gli effetti si succedono e che ha luogo l'esperienza ed il tempo è infinito. Ma la serie delle cause e delle dimostrazioni non è una serie omogenea, che fluisce, come la durata, con un corso sempre eguale; è un ordine che ha i suoi limiti, che non si sviluppa all'infinito, ma che si compie e si ricomincia senza fine d'individuo in individuo, di generazione in generazione, di periodo in periodo, che muta soggetti e luoghi, ma senza mutar forma (*Met.*, XII, III; *De Gen. et corr.*, II, 10; *De An.*, II, IV; *Anal. post.*, II, XI). Così si ripete di età in età la duplice gerarchia.

della natura e della scienza, tra i loro primi principii ed i loro fini ultimi, che riposano nell'eternità.

Inoltre, le cause non sono tutte contenute in una sola ed unica serie. In ogni cosa, in ogni avvenimento, si riconosce il concorso di più principii appartenenti ad ordini distinti. Ma il numero di questi ordini non può nemmeno esso essere infinito. In qualunque senso si prenda l'infinito, sia nella successione delle cause omogenee che derivano le une dalle altre, sia in cause differenti, concorrenti insieme a un medesimo risultato, è impossibile che una moltitudine infinita arrivi giammai ad un effetto; e, d'altra parte, il pensiero non verrebbe mai a capo di contarle (*Met.*, II, p. 36, . 29; p. 39, l. 10). Tutte le cause debbono dunque ricondursi ad un numero determinato di classi.

Ogni essere che non è causa a sè stesso è il prodotto di quattro cause. Innanzi tutto, si compone di due elementi, una materia ed una forma; una materia di cui è fatto, una forma che lo caratterizza e che determina la sua natura e la sua essenza propria. In seguito, è nel tempo ch'esso prende la sua forma; è per via di un mutamento, in altri termini, per via di un movimento ch'esso diventa ciò che deve essere. Il movimento suppone un principio motore che lo comincia, una fine alla quale esso tende e dove va ad arrestarsi (*Ibid.*, I, p. 9, l. 19; V, II; *Phys.*, II, III; *Anal. post.*, II, x). Vi sono dunque

due principii interni, nei quali le cose si risolvono, e due principii esterni che determinano l'unione dei primi (*Met.*, V, p. 87, l. 19; XII, p. 243, l. 27). I principii interni non si separano dall'essere, che non è che l'unione dell'uno con l'altro. Essi cominciano con lui e finiscono con lui; ne formano, in tutti gl'istanti della sua esistenza, la realtà attuale e quasi il perpetuo presente. I principii esterni formano, l'uno dal lato del passato e l'altro dal lato dell'avvenire, il duplice limite della sua durata (*Ibid.*, XII, p. 242, l. 15). Esso comincia ad essere ricevendo l'impulso dal primo; termina d'essere ricevendo dal secondo il suo compimento e la sua perfezione. Così quattro principii determinano e riempiono tutte le condizioni dell'esistenza reale: la materia, la forma, la causa motrice e la causa finale. Questi sono anche, per conseguenza, i principii della scienza e della dimostrazione.

Nondimeno le quattro cause non formano una serie di cui il termine più elevato sia il principio dei termini inferiori; non sono nemmeno dei contrarii, legati tra loro da una correlazione logica. Come possono esse essere l'oggetto d'una medesima scienza? È che esse esprimono tutte delle relazioni differenti con una sola e medesima cosa. Non è una comunità di natura e d'essenza che le riunisce in un medesimo sistema, è la comunità di direzione verso un solo e medesimo centro, dove esse convengono tutte insieme (*Met.*, III, p. 43,

l. 3; ALEX. APHROD., *ad. h. l.*, IV, p. 61, l. 28). Non è per sè stesse che esse sono legate le une con le altre; ma è per la loro risultante comune. Prese in sè stesse, nell'espressione astratta della loro causalità, le cause non sono che punti di vista generali, *luoghi*, donde ogni scienza deve successivamente considerare il suo soggetto. ⁽¹⁾ È nel loro rapporto attuale col loro prodotto che esse si determinano. È in questo rapporto solo che consistono e la realtà propria di ciascuna di esse e la loro comune unità; è in questo rapporto solo che ciascuna scienza può coglierle, coordinarle insieme, e trarne delle dimostrazioni.

Così le cause non sono cause che nel loro rapporto immediato con una cosa, un essere, di cui esse determinano l'esistenza e che fanno essere ciò che esso è. Che saranno dunque le cause prime se non le quattro cause per le quali ogni essere è ciò ch'esso è innanzi tutto, ossia un essere? La scienza dei primi principii è dunque la scienza delle cause dell'essere in quanto essere

(1) *Phys.*, II, III. Molti manoscritti recano *τρόπος* in luogo di *τόπος*. Si legge *τρόπος* anche nella *Metafisica* (V, p. 68, l. 25) dove il 2.^o capitolo del V libro non è che la riproduzione quasi letterale del 3.^o cap. del II libro della *Fisica*. Qualche rigo più sotto, Aristotile, riassumendosi (*Met.*, V, p. 69, l. 11; *Phys.*, II, p. 1013, 29 b BEKK), dice: *Τρόποι τῶν αἰτίων*. *Τρόποι* è l'espressione propria per tutti i *πολλαχῶς λεγόμενα*. Nondimeno, nel passo sopra citato *πίπτει*: ci sembra domandare piuttosto *τόπους*.

(*Met.*, IV, p. 61, l. 5). Ciascuna delle altre scienze si rinchiude in una classe d' esseri definita, di cui essa si occupa a dimostrare, in maniera più o meno rigorosa, le proprietà essenziali. Nessuna si crede in diritto di ricercare ciò che è, nel suo essere stesso, l' essere particolare di cui essa fa il suo studio (*Ibid.*, VI, p. 121, l. 14; XI, p. 219, l. 1). L' essere in quanto essere non si lascia circoscrivere in nessuna classe; le cause non ne sono diverse e particolari, ma universali ed uniformi: esso non può essere l' oggetto che d' una scienza universale.

La scienza dei primi principii, la Filosofia prima può dunque definirsi « la scienza universale dell' essere in quanto essere » (*Ibid.*, IV, p. 61, l. 1).

Ma non bisogna comprendere nell' essere ciò che non è che per accidente. L' accidente, in generale, ⁽¹⁾ è ciò che accade alle cose indipendentemente dalla loro essenza, e, per conseguenza, ciò che non succede loro nè sempre nè il più spesso. È un accessorio che viene loro da un concorso fortuito di circostanze esteriori. L' accidente non appartiene da sè stesso a niente; nessuna cosa lo tiene da sè stessa, ma dalle sue relazioni straordinarie con qualche cosa d' estraneo. Ora, la causa d' un essere è ciò che lo fa essere ciò

(1) Sugli accidenti essenziali, ai quali tutto ciò che segue non si riferisce, vedi più appresso.

che esso è in sè stesso; l'accidente non deriva dunque dalle cause dell'essere al quale esso accade. Esso non ha causa che gli sia propria e principio determinato; è dunque impossibile ch'esso sia l'oggetto d'una scienza. Per ciò solo che ogni scienza si fonda sulle cause, non v'è scienza che si proponga altro oggetto se non ciò che accade sempre o almeno il più spesso; non ve n'è alcuna che non trascuri e non debba trascurare gli accidenti del suo soggetto (*Met.*, VI, II; XI, VIII). L'accidente, che si moltiplica con i rapporti esteriori delle cose, è indeterminato, indefinito; la scienza che cercasse di esaurirne la conoscenza non troverebbe termini e non potrebbe esistere (*Ibid.*, VI, p. 124, l. 7; V, p. 120, l. 25; XI, p. 228, l. 27). L'accidente non ha nè limite, nè forma, nè essenza; nessuna definizione gli conviene se non una definizione negativa (*Top.*, I, V). Esso non è veramente essere, è piuttosto non-essere, che bisogna abbandonare alla frivoltà dei sofisti (*Met.*, VI, p. 124, l. 15; XI, p. 227, l. 17).

L'essere non è nemmeno il vero. Non v'è verità che in una proposizione che unisce o separa, affermandoli o negandoli l'uno dell'altro, due termini uniti o separati nella realtà, non v'è falsità che in una proposizione la quale unisca ciò che è separato o separi ciò che è unito. Dire il vero non è dire ciò che è; nè dire il falso è dire ciò che non è. Dire il vero è dire che ciò che è è, che ciò che non è non è; dire il falso è dire che

ciò che è non è (*Ibid.*, VI, III; XI, VIII; IX, X), e reciprocamente. Non è dunque l'essere per sè stesso che è il vero, nè il non-essere che è il falso. Il vero ed il falso non sono nelle cose, ma nella sintesi o combinazione dell'intelletto (*Ibid.*, VI, p. 127, l. 13; XI, p. 228, l. 24). L'accidente è un risultato passeggero del caso; la verità, una relazione dipendente da uno stato del pensiero (*Ibid.*, VI, p. 127, l. 23; XI, p. 228, l. 25).

L'essere vero, oggetto della Metafisica, è ciò che esiste in sè. Ciò che esiste in sè è al di fuori delle combinazioni dell'intelletto (*Ibid.*, VI, p. 127, l. 19; XI, p. 228, l. 25). Non è dunque nel rapporto espresso dalla proposizione che dobbiamo cercare l'essere in sè, ma nei termini semplici, con la combinazione dei quali l'intelletto la costituisce (*Categ.*, IV; *Met.*, VI, p. 127, l. 20). Questi termini semplici formano delle specie; le specie formano dei generi, che non sono a loro volta che le specie dei generi più elevati. Ma l'analisi non arriva fino ad un genere supremo, che abbracci nella sua estensione tutte le classi dell'essere. Vi sono dieci generi (σχήματα τῆς κατηγορίας, τῶν κατηγοριῶν; κατηγορίαι), tra i quali si dividono, in definitiva, tutti gli attributi che l'intelletto può affermare (κατηγορεῖν) d'un soggetto; in una parola, dieci *categorie* (γένος per κατηγορία. *Met.*, XIV, p. 296, l. 12-17; XI, p. 218, l. 16-23; V, p. 97, l. 25; X, p. 199, l. 16-24; *De. An.*, I, 1; *Categ.*, VIII, sub fin.; X, *init.*; *Anal. post.*, I,

XXII), che non si risolvono le une nelle altre, che non si riconducono ad un genere più elevato, e che esprimono tutto ciò che può essere l'essere in sè (*Met.*, V, p. 119, l. 6). Sono: l'essere propriamente detto, la quantità, la qualità, la relazione, il luogo, il tempo, la situazione, la possessione, l'azione, la passione. ⁽¹⁾ Di queste dieci ve ne sono nove che non hanno esistenza reale che in un soggetto differente da sè stesse. Una sola esiste per sè stessa, quella che abbiamo nominato per la prima, ed è quella che serve di soggetto a tutte le altre. La categoria dell' Essere racchiude dunque le sostanze, di cui tutte le qualità, quantità, relazioni, ecc. non sono che gli accidenti (*Categ.*, V; *Met.*, VII, p. 128, l. 12, l. 29). È l'essere in sè per eccellenza.

(¹) *Categ.*, IV; *Top.*, I, ix. Nondimeno in un passo dei *Secondi Analitici*, dove Aristotile afferma che il numero delle categorie dev'essere finito, egli non ne conta che otto: *Anal. post.*, I, XXII. Egli trascura qui la *situazione* e la *possessione*. Nella *Metafisica* sembra escludere anche il *tempo* (XI, p. 236, l. 20; p. 238, l. 10). Egli varia sull'ordine delle categorie, che non sembra occuparsi di determinare rigorosamente. L'*essere* ὄνεια è sempre in capo; ma in generale è la *qualità* che viene immediatamente dopo, e non, come nel trattato delle *Categorie*, la *quantità*. Più appresso ne vedremo la ragione. ὄνεια non può esser sempre ben reso nè con *essenza* nè con *sostanza*. Quando l'ho tradotto con *essere* nel senso proprio in cui si dice *un essere*, l'ho scritto con lettera minuscola (Essere).

Con l'essere s'identifica l'uno. Tutto ciò che è uno, è, e tutto ciò che è, è uno. Non v'è fra questi due termini, come tra la concavità e la convessità d'una curva, che una differenza logica, che non ne impedisce l'identità reale (*Met.*, IV, p. 62, l. 9, l. 19). L'uno ha dunque come l'essere i suoi generi, le sue categorie irriducibili, che non sono altre che quelle dell'essere; e, come le categorie dell'essere, quelle dell'unità hanno il loro fondamento e la loro sostanza nell'*Essere* che è per sè stesso; è l'unità sostanziale degli Esseri che fa l'unità delle quantità, delle qualità, dello spazio e del tempo (*Met.*, IV, p. 65, l. 17, 21; VII, p. 161, l. 9; X, p. 196, l. 21; p. 197, l. 16).

Non è dunque in un genere superiore che s'uniscono le categorie, nè in una comune partecipazione ad un solo e medesimo principio o ad una sola e medesima idea; esse s'uniscono, come le quattro cause, in una relazione comune con un solo e medesimo termine, ed è questa relazione che ne fa gli oggetti d'una sola e medesima scienza (*Ibid.*, IV, p. 61, l. 12; p. 63, l. 21). L'oggetto proprio di questa scienza è dunque la prima categoria, alla quale tutte le altre sono come sospese (*Ibid.*, p. 62, l. 1). Non è che nel loro rapporto col primo genere dell'essere che i generi subordinati possono divenire l'oggetto della Metafisica.

Ma vi sono delle relazioni d'una natura tutta differente, che stabiliscono tra le varie categorie

una specie di parentela; sono queste le opposizioni dell'essere.

Il non-essere si oppone all'essere come la sua negazione: esso non è dunque, come non lo è l'essere, una cosa semplice, e quanti generi dell'essere vi sono, tanti generi è necessario che il non-essere abbia (*Met.*, XIV, p. 294, l. 23; p. 295, l. 5). Tuttavia l'opposizione dell'essere e del non-essere, differente, in realtà, in ciascuna delle categorie, è la stessa in tutte per la sua forma (*Ibid.*, IV, p. 65, l. 1). In questa forma il secondo termine non esprime altra cosa che l'assenza del primo. Il rapporto dell'essere e del non-essere consiste dunque in una pura contraddizione, ultima forma alla quale ogni opposizione deve ricondursi (*Ibid.*, p. 63, l. 11; X, p. 201, l. 8; *Categ.*, X). Ma l'essere è anche l'*uno*, ed all'*uno* s'oppone la moltitudine. Qui l'opposizione non pone più l'essere da un lato e il non essere dall'altro; essa non si estende fuori dell'essere; soltanto ciò che è può essere molti (*Ibid.*, IV, p. 63, l. 5; X, p. 199, l. 7). La moltitudine non è la negazione pura e semplice dell'unità; essa ne è il contrario, non il contraddittorio. Non la esclude in maniera assoluta; la racchiude in certo modo. Di fatti l'*uno* è l'indivisibile, la moltitudine è il divisibile; ora, il divisibile si risolve con la divisione in indivisibili. La moltitudine s'oppone dunque all'unità, come delle unità all'unità. È questa un'opposizione fondata su di un rapporto, il

rapporto della misura alla cosa misurata (*Met.*, X, p. 197, l. 27; p. 204, l. 21). L'unità, in tutte le cose, è la misura che serve a stimare per comparazione le grandezze. La misura differisce secondo ciò che si misura; per le quantità è una quantità; per le qualità, una qualità. In una parola, la misura è del genere delle cose ch'essa misura, e la moltitudine differisce, come l'unità, secondo le differenti categorie (*Ibid.*, p. 193, l. 17; p. 195, l. 10; p. 196, l. 21; p. 197, l. 18). Ma questo rapporto del misurabile alla misura, che fa l'opposizione dei due termini, non è perciò meno dappertutto lo stesso. All'opposizione dell'*uno* e della *moltitudine* si riduce quella dello *stesso* e dell'*altro*. Due cose identiche non ne fanno che una, due cose che sono diverse formano una pluralità. Ma se l'opposizione dell'unità e della moltitudine implica una relazione, quella dello stesso e dell'altro suppone una comparazione espressa ed una reciprocità di rapporto. Essa non è meno universale, per il fatto che non vi sono esseri ai quali non si applichi (*Met.*, IV, p. 62, l. 23; p. 63, l. 14; X, p. 199, l. 2); ma è più definita. Allo stesso ed all'altro si riducono le contrarietà del *simile* e del *dissimile*, dell'*eguale* e dell'*ineguale*, che non sono più opposizioni universali, ma hanno un rapporto essenziale l'una alla qualità, l'altra alla quantità (*Ibid.*, IV, locc. laud.; X, p. 198, l. 8 sgg; p. 201, l. 17). Sotto il termine negativo dell'opposizione dello stesso e dell'altro si collocano la *differenza* e la *contra-*

rietà. La differenza non suppone più soltanto due cose, di cui l'una non è l'altra, ma una terza cosa per cui esse differiscano: il genere o la specie o per lo meno l'accidente (*Ibid.*, X, p. 199, l. 13). Infine, la contrarietà è la differenza di due specie che formano gli estremi d'un genere; è la sola differenza definita e la forma più perfetta dell'opposizione (*Ibid.*, p. 200, l. 3 sgg; IV, p. 63, l. 17).

Di tutte queste opposizioni non ve n'è nessuna che appartenga al tale o tal altro genere dell'essere esclusivamente; esse si estendono tutte a tutto ciò che è; sono le affezioni proprie, gli accidenti essenziali dell'essere in quanto essere e dell'unità in quanto unità (*Ibid.*, IV, p. 64, l. 8). I due membri contrarii di ciascuna opposizione differiscono dunque necessariamente in ciascuna delle categorie, come l'essere stesso in ciascuno dei suoi generi. Ma così come da per tutto è l'essere, da per tutto è la stessa opposizione: i termini sono diversi, ma il rapporto identico (*Met.*, X, p. 201, l. 24 sgg). L'unità, per esempio, è alla moltitudine, nella categoria della quantità, ciò che l'unità è alla moltitudine nelle categorie della qualità, dello spazio o del tempo. Le opposizioni stabiliscono, dunque, tra i dieci generi dell'essere delle eguaglianze di rapporto, delle proporzioni, delle analogie: tre termini sinonimi (*Ibid.*, XIV, p. 306, l. 28; X, p. 97, l. 22; *De part. anim.*, I, v; *THEOPH.*, *Met.*, p. 317, l. 19). Le categorie, con tutte le specie nelle quali ciascuna d'esse si ramifica, formano

attorno all' Essere come dei raggi che vanno allontanandosi sempre di più, ma tra i quali le opposizioni misurano gli angoli e sottomettono gl' intervalli alla legge d' una proporzionalità costante. Ma è necessaria alle proporzioni una misura comune in un primo rapporto al quale esse si riducono tutte; questa misura, è ancora nella categoria dell' Essere che si trova. È il rapporto dei due termini nell' Essere che determina il valore reale di ciascuna opposizione, e serve di fondamento alle analogie dei contrarii. È questo rapporto, infine, che fa rientrare nel dominio della Metafisica tutte le opposizioni dell' essere in quanto essere, con le categorie ch' esse uniscono (*Met.*, IV, p. 63, l. 22; p. 65, l. 14).

La Dialettica si propone anch' essa per oggetto l' essere in quanto essere e le sue opposizioni. Ma, come la sofistica, essa prende e l' essere e i suoi contrarii nella loro idea astratta (*Ibid.*, IV, p. 64, l. 11-25; II, p. 41, l. 22). Essa non tiene conto della differenza fondamentale delle categorie e non conosce l' unità sostanziale dell' Essere; s' arresta ad una generalità vana, all' idea indeterminata dell' essere in sè. Al contrario, la Metafisica parte dalla distinzione dei generi (*Ibid.*, XIV, p. 294, l. 12; I, p. 33, l. 25; XII, p. 245, l. 16). L' essere, e quindi il non-essere, e tutti i contrarii non sono niente per essa che nella diversità reale delle categorie, ed è nella realtà d' un soggetto sussistente per sè stesso ch' essa trova il principio superiore che sottomette la diversità all' unità.

Essa non discende, senza dubbio, alle specie delle categorie inferiori, nè alle applicazioni che le opposizioni vi ricevono; ma non si restringe neppure alle forme logiche, che non sono in sè stesse se non dei rapporti; essa le riduce ad un principio più solido, le colloca sul fermo fondamento della realtà. Senza le categorie, le opposizioni non sono che astrazioni logiche prive di senso; senza le opposizioni, le categorie non hanno più tra loro rapporti logici, e la scienza è impossibile; senza l'essere, infine, categorie ed opposizioni non hanno nè senso nè realtà, e non v'è nè scienza nè esistenza.

Sul duplice fondamento delle categorie dell'essere e delle sue opposizioni s'eleva l'edificio della scienza. Ogni dimostrazione suppone dei principii ch'essa non dimostra; altrimenti si risalirebbe all'infinito di dimostrazione in dimostrazione, e la scienza sarebbe impossibile. Ma ogni dimostrazione consiste in una serie di proposizioni di cui ciascuna ha la sua prova in quelle che la precedono; e provare una proposizione è provare che il predicato deve essere affermato del soggetto. Il principio d'una dimostrazione è dunque una proposizione che non può essere provata e che non ha bisogno di esserlo, ossia nella quale il rapporto del predicato al soggetto è evidente per sè stesso (*Anal. post.*, I, II, III, X; II, XV). Ora, le proposizioni prime che cominciano le dimostrazioni non s'estendono indifferentemente e nella stessa maniera a

tutte le cose; esse differiscono come i generi, e si dispongono con gli esseri in categorie distinte.

Di fatto, che cosa è ciò che l'intelletto afferma d'un soggetto senza cercare e senza poter assegnare alcuna ragione della sua affermazione? È ciò che il soggetto possiede in sè stesso e che ripete dalla sua essenza; è, per conseguenza, ciò che non può cessare di appartenergli senza che esso cessi d'essere, ciò che gli è necessario; e da ciò viene la necessità della dimostrazione (*Anal. post.*, I, VI). Ma ciò che una cosa possiede per sè stessa, per la sua essenza propria, non può essere di un'altra; altrimenti sarebbe un accidente che potrebbe, secondo le circostanze, trovarsi o non trovarsi in essa. Gli attributi essenziali sono, dunque, essenzialmente proprii al loro soggetto, e per conseguenza anche le proposizioni che gliele riferiscono (*Ibid.*) I principii della scienza differiscono, dunque, secondo i soggetti. Ora, il soggetto d'una prima proposizione è il genere al quale si riconducono tutti i soggetti più particolari delle proposizioni subordinate. È, dunque, secondo i generi che differiscono i principii delle dimostrazioni, e ciascuna scienza, alla quale ciascuno di questi principii dà origine, è la scienza d'un solo ed unico genere (*Met.*, IV, p. 62, l. 5; *Anal. post.*, I, XXII).

Ma un genere non è spesso una specie d'un genere più elevato? Gli attributi essenziali d'una cosa sono di due specie: gli uni, che compongono la sua definizione; gli altri, nella definizione dei

quali essa è involta. Ogni genere si specifica per differenze contrarie, di cui l'una o l'altra s'afferma necessariamente delle sue differenti specie: ogni quantità è continua o discreta, ogni numero pari o impari. Ogni cosa che è un genere e che, al tempo stesso, è una specie racchiude, dunque, da una parte gli attributi che la costituiscono specie, cioè il suo genere con la sua differenza specifica, e dall'altra gli attributi ch'essa costituisce come genere, cioè le differenze tra le quali si divideranno le sue proprie specie. Questi ultimi le sono proprii ed appartengono ad essa sola. Le differenze non possono essere definite che dal genere, il pari e il dispari dal numero, il discreto e il continuo dalla quantità (*Anal. post.*, I, IV, VI, XXII). Ciascuna delle differenze s'afferma, dunque, del genere, ed il genere, a sua volta, della somma delle sue differenze nella realtà delle sue specie (*Anal. post.*, I, IV). Il genere, da una parte, e le sue differenze essenziali dall'altra, formano due termini della stessa estensione, due membri d'una equazione, che si possono convertire l'uno nell'altro (*Ibid.*, VI, XXII). Le prime differenze del soggetto d'una scienza, non essendo altro che le sue affezioni proprie (*Top.*, I, v, IX), dànno necessariamente origine a principii che gli sono proprii allo stesso titolo. Al contrario, se la definizione nella sua totalità è esclusivamente propria al definito, il genere che fa la base di questa definizione lo sorpassa in estensione e, per conseguenza, non

gli è proprio. Ora, il genere è della sua essenza (*Anal. post.*, I, VII, IX, XII). Ecco, dunque, un attributo essenziale che non è proprio al suo soggetto. E, se il genere è dell'essenza della cosa definita, essa deve anche avere nel numero dei suoi principii i principii del genere. Ora, questi principii sono comuni, come il genere stesso, a tutte le specie. Ecco dunque dei principii che non sono proprii al soggetto della scienza. È che il soggetto non è più qui preso in sè stesso, ma nel suo genere; ed è in questo genere che bisogna cercare e la sua essenza e i suoi principii (*Anal. post.*, I, VIII). È dunque sempre al genere che i principii appartengono in proprio; essi non si trasportano da un genere ad un genere differente, discendono soltanto dal genere alle sue specie. La musica si dimostra con l'aritmetica, la meccanica e l'ottica con la geometria; ma non si possono dimostrare le scienze aritmetiche le une con le altre, nè le une con le altre le scienze geometriche. Non si possono dimostrare le scienze aritmetiche con la geometria, nè con l'aritmetica le scienze geometriche; non si può dimostrare la geometria in generale con l'aritmetica, nè l'aritmetica con la geometria. Da un genere a un altro genere non v'è comunicazione se non nel loro rapporto con un genere più elevato che li racchiude tutti e due (*Ibid.*, VII, IX). Ma noi abbiamo visto che l'analisi non può ridurre tutto ad un solo e medesimo genere, e ch'essa s'arresta in definitiva ad un certo numero di cate-

gorie che non soffrono più riduzione. Le categorie non hanno genere; esse non sono, dunque, suscettibili di definizione. Per conseguenza, nessuna ha altri attributi essenziali che le differenze fondamentali che costituiscono le sue affezioni proprie. Ciascun genere dell'essere ha, dunque, i suoi principii che appartengono a lui solo. Ciascuno di questi principii è una proposizione, una *tesi* (*Anal. post.*, I, X), che è la fonte d'una scienza indipendente.

Tuttavia vi sono dei principii che sono comuni a scienze differenti (*Ibid.*, I, IX, X). Sono principii comuni all'aritmetica ed alla geometria che, sottraendo da due cose eguali uno stesso numero di parti eguali, i due resti saranno anche eguali, e che due cose eguali ad una terza sono eguali fra loro. Ma non sono, nè nell'una nè nell'altra di queste due scienze, principii diretti di dimostrazione. Nè l'una nè l'altra li prende in sè stessi e nel loro significato generale: l'aritmetica li considera nella loro applicazione ai numeri, la geometria nella loro applicazione alle estensioni; ciascuna li appropria al suo oggetto (*Anal. post.*, I, X, XI; *Met.*, IV, p. 66, l. 7; XI, p. 218, l. 23). L'essenza di questi principii non consiste dunque nella natura dei termini, ma nel rapporto che li unisce. I termini son variabili; il rapporto è costante. È che qui i termini non sono realtà definite: sono quegli opposti, quei contrarii che stabiliscono l'analogia dei generi: l'eguale e l'ineguale, il simile e il dissimile, lo stesso e l'altro; le proposizioni che

ne risultano non esprimono dunque anch'esse che analogie, di cui l'unità tutta formale suppone, ben lungi dall'escluderla, una diversità reale nelle cose alle quali essa si applica (*Anal. post.*, I, x). I principii comuni rispondono alle opposizioni, come i principii proprii rispondono ai generi; e come ci sono delle opposizioni prime alle quali tutte le altre si riconducono e che ravvicinano tutti i generi dell'essere, così vi sono dei principii comuni che s'estendono insieme a tutte le sfere che i principii proprii determinano. I principii comuni in generale si chiamano *assiomi*; i principii universali possono chiamarsi gli assiomi dell'essere in quanto essere (*Ἀξιώματα. Met.*, IV, p. 66, l. 5).

I principii proprii sono generali; i principii comuni soli sono universali. Poichè non esiste un genere che si estende a tutto, l'universalità non può consistere che nella relazione, nell'analogia (*Anal. post.*, I, XVIII; *Met.*, I, p. 33, l. 18). I principii comuni non possono dunque essere in sè stessi, come le opposizioni universali, che l'oggetto della dialettica (*Soph. el.*, XI). Ogni scienza si riferisce ad un soggetto che ha le sue proprietà; dei rapporti senza termini definiti, delle forme che nulla racchiudono e che possono applicarsi a tutto, non sono l'oggetto proprio di una scienza (*Rhet.*, I, IV). Non sono i principii fecondi della conoscenza delle cose nella loro essenza intima, sono nozioni indeterminate che nulla possono far conoscere se non in un modo superficiale ed esteriore, per un'induzione

incerta, per una vaga opinione (*Soph. el.*, XI). In una parola, sono caselle vuote o *luoghi*, di cui la teoria forma la *Topica*; ed è sulla *Topica* che si fondano le due scienze discorsive, o piuttosto le due arti, dell'opinione e della verisimiglianza, la Dialettica e la Rettorica (*Reth.*, I, II).

Ma l'universalità degli assiomi come delle opposizioni riposa sull'universalità dell'essere. L'universalità dell'essere, a sua volta, riposa sul rapporto comune di tutte le categorie con le sostanze nelle quali esse esistono. È perchè v'è dell'essere in tutte le categorie che nessuna sfugge agli assiomi (*Met.*, IV, p. 66, l. 6); ora, nessuna ha essere che nella realtà d'un Essere in sè. Così, è dal loro rapporto con l'Essere in sè che gli assiomi ripetono la loro necessità, che ne fa le leggi di ogni dimostrazione. Se, nelle loro applicazioni, essi appartengono alle diverse scienze dei diversi generi dell'essere, se, nelle loro formule astratte, non possono essere l'oggetto che delle speculazioni vane del dialettico, nella loro essenza interiore di dove derivano e le applicazioni particolari e la generalità logica essi dipendono, come le opposizioni universali, dalla Filosofia prima (*Met.*, IV, p. 66, l. 10).

Se i principii comuni si riducono ad un primo principio, questo non può essere che la legge della prima opposizione, della contraddizione dell'essere e del non-essere, l'assioma che la stessa cosa non può, nello stesso tempo e secondo lo stesso rapporto,

essere e non essere (*Ibid.*, p. 67, l. 11). Non è questa una proposizione suscettibile di dimostrazione, perchè è impossibile trovarne una che sia più generale; ma non è nemmeno un'ipotesi o un postulato d'un valore condizionale. È la condizione di ogni pensiero, il principio senza del quale nulla v'ha di concepibile, che è necessario, che non può non essere e che non si può neppure ignorare (*Ibid.*, l. 3; *Anal. post.*, I, X). La conseguenza immediata di questo primo principio è che i contrarii non possono appartenere, nel tempo stesso e secondo lo stesso rapporto, ad una medesima cosa. Perchè ogni contrarietà implica una privazione, ed ogni privazione una contraddizione (*Met.*, IV, p. 83, l. 12). Infine, il principio di contraddizione ha la sua reciproca che non è meno necessaria, e che dà la legge universale della verità e dell'errore. Se è impossibile che una stessa cosa sia e non sia al tempo stesso, è egualmente impossibile che una cosa non sia e che sia; se è impossibile che le due proposizioni contraddittorie siano vere nel tempo stesso d'una stessa cosa, è egualmente impossibile ch'esse siano tutte e due false. Nessuna affermazione, ma anche nessuna negazione, che non sia nè vera nè falsa. Donde segue che fra due proposizioni contraddittorie non vi è via di mezzo. Le due parti opposte di ogni contraddizione si dividono tutta l'estensione del possibile, tutto il dominio dell'errore e della verità (*Ibid.*, I, 21; p. 85, l. 16). La contraddizione è dunque la regola alla quale la

dimostrazione si misura: ogni proposizione che ha per conseguenza una proposizione contraddittoria è, per ciò stesso, convinta di falsità.

Gli assiomi non sono la fonte delle dimostrazioni, ma ne sono la regola e la condizione. Poichè non v'è un genere di cui tutte le classi di esseri siano specie più o meno lontane, non v'è un principio da cui tutto si possa fare scaturire per via di deduzione, non v'è proposizione di cui tutte le proposizioni possibili siano conseguenze (*Soph. el.*, XI). Ma vi sono leggi alle quali tutti i generi, tutti i principii, tutte le proposizioni sono sottomesse (*Anal. post.*, I, XXXII). Sono queste leggi che stabiliscono rapporti necessari tra tutte le scienze e le assoggettano a formule universali. La proposizione afferma o nega, la scienza dimostra una cosa di un'altra, un predicato o attributo del suo soggetto; ed è ad una prima proposizione affermate del soggetto o del genere il suo primo attributo che risalgono le dimostrazioni (*Ibid.*, VI); ma al disopra della varietà dei soggetti e degli attributi si eleva l'assioma immutabile; al di sopra dei principii contingenti, sui quali sono fondate le varie scienze, i principii necessari (*Ibid.*, II), che li allacciano gli uni agli altri e che li racchiudono tutti, con tutte le loro conseguenze, in una uniforme rete di analogie. Ogni scienza suppone, dunque, tre elementi distinti: quello di cui dimostra, quello che dimostra, quello per cui dimostra; il soggetto, l'attributo, l'assioma (*Anal. post.*, XI,

XXXII, VIII; *Met.*, III, p. 45, l. 9). Di questi elementi, l'ultimo non le appartiene in proprio e non dipende, a dire il vero, che dalla Metafisica. Ogni scienza pone il rapporto d'un soggetto a un attributo in una *tesi* di cui essa sola è giudice. La Metafisica coordina tutte le tesi a degli assiomi superiori.

Ma, inoltre, nessuna scienza può assicurarsi da sè stessa della realtà della sua tesi o del suo principio proprio. Questo principio dà il rapporto d'un soggetto con un attributo che fa parte della sua essenza; dà la natura del soggetto. Ma questo soggetto esiste? È un problema preliminare al quale nè la tesi nè alcuna delle sue conseguenze saprebbero fornire risposta (*Met.*, VI, p. 121, l. 24). La tesi non è dunque che una definizione, se non si afferma la realtà del soggetto; e se la si afferma, non è che una *ipotesi* (*Anal. post.*, I, II). Il problema dell'esistenza reale non è dunque di spettanza di nessuna scienza particolare; è un problema universale che non spetta di risolvere e nemmeno di porre se non alla scienza universale dell'essere in quanto essere. La scienza dell'essere è la scienza dell'Essere in sè, ed è nella realtà dell'Essere in sè che consiste ogni realtà. La Filosofia prima non soltanto dà, dunque, a tutte le scienze l'unità logica dei principii comuni: essa le riunisce tutte nell'unità sostanziale dell'esistenza. L'unità logica è un'unità relativa, che non è che un risultato ed un segno dell'unità assoluta delle sostanze.

det
hip

La Metafisica non è, dunque, una scienza generale di cui tutte le scienze particolari non contengono che le conseguenze. Essa è universale, ma perchè ha il primo posto (*Met.*, VI, p. 123, l. 21). L'essere non è il genere supremo, nè la sorgente di ogni essere, ma un universale che riposa sull'Essere in sè. Le categorie sono i suoi generi, le opposizioni le sue differenze (*Ibid.*, XI, p. 217, l. 7): l'Essere in sè è il fondamento comune e delle categorie e delle opposizioni. È un genere che forma l'oggetto proprio d'una scienza determinata e che ha le sue parti, ma al quale tutti i generi si riferiscono (*Ibid.*, IV, p. 65, l. 19), e che estende a tutti le sue forme e le sue formule. L'Essere in sè è come il tronco che produce tutti i rami dell'essere e del sapere; ed è nell'identità del tronco che tutte le varietà dei rami trovano un principio comune e delle leggi necessarie di somiglianza e di proporzionalità. Così si conciliano i due elementi che erano stati confusi dalla Dialettica: l'unità formale che reclama la scienza e l'unità reale che è necessaria all'esistenza; l'unità formale, l'universalità, nelle analogie dell'essere, l'unità reale, nella sua individualità.

CAPITOLO VI.

Potenza ed Atto. Movimento. Natura: corpo ed anima; potenze successive della vita. **Umanità, fine della natura. Fine dell'umanità:** pratica, speculazione. **Scienza:** dimostrazione; induzione; definizione; intuizione. ⁽¹⁾

A) Il movimento.

Il primo, l'unico oggetto della scienza dell'essere è l'Essere propriamente detto, la sostanza di cui tutte le categorie non sono che gli accidenti. L'Essere propriamente detto non è solamente il soggetto nel quale esse esistono e che, esso, non esiste che in sè stesso: è il soggetto di cui esse si affermano tutte e che, solo, non s'afferma di nulla. Vi sono cose che nella proposizione non possono occupare altro posto che d'attributi; ve ne sono altre che possono servire egualmente, in proposizioni differenti, da attributi e da soggetti; ve ne sono altre, infine, che non possono servire che da soggetti all'affermazione o alla negazione.

(1) [Per sveltire in qualche modo questo lunghissimo capitolo senza romperlo in più capitoli, ho creduto opportuno dividerlo in paragrafi. *Nota del Traduttore*].

Alla prima classe appartengono gli attributi universali, che costituiscono le analogie dei generi differenti; alla seconda, i generi e le specie; alla terza, gl'individui (*Anal. pr.*, I, XXVII). L'universale non ha nulla della sostanza, nè, per conseguenza, dell'Essere: è un rapporto, una forma priva di realtà. Il genere, e anche la specie, attributo e soggetto, è una sostanza secondaria che suppone la realtà (*Categ.*, V). L'individuo è la sostanza primaria, che non suppone nulla, e, per conseguenza, la sola vera sostanza (*Met.*, VII, p. 155, l. 27). L'essere non consiste dunque nè nelle categorie generali dell'essere, nè in alcuno dei generi ch'esse racchiudono, nè in alcuna delle loro specie; è l'essere particolare che non esiste che in sè, d'una esistenza indipendente, l'individuo, oggetto dell'esperienza o dell'intuizione. ⁽¹⁾

Ma l'esperienza ci mostra gl'individui in mutamento continuo. È questo un primo principio di cui sarebbe assurdo cercare la dimostrazione. Bisogna saper distinguere ciò che è evidente per sè stesso e ciò che ha bisogno di prove; bisogna saper distinguere il migliore dal peggiore, e l'esperienza è migliore del ragionamento. Che serve al

(1) *Ibid.*, p. 156, l. 25. Il τὸδε τι esprime l'oggetto immediato dell'intuizione e, per conseguenza, l'essenza, l'Essere individuale in opposizione con la qualità che può essere l'oggetto d'una concezione generale. *Ibid.*, p. 156, l. 14; V, p. 106, l. 21; p. 100, l. 7.

cieco nato discorrere sui colori? Il colore non è per lui che un nome, in questo nome egli non pensa nulla. È una debolezza dell'intelletto cercare delle ragioni dove il senso è il solo giudice (*Phys.*, II, 1; VIII, III; *Met.*, IV, p. 80, l. 29). Gl'individui dunque cambiano; essi sono, ma anche diventano; passano sempre da uno stato ad uno stato differente, e riempiono il tempo con le loro variazioni. In questa successione di modificazioni ed in questa complicazione di elementi, che cosa è dunque che costituisce l'essere? Qual'è il momento che lo determina ed il tratto che lo caratterizza?

Ogni cambiamento suppone, tra gli stati che si succedono, un'opposizione. Non v'è dunque mutamento dal non-essere al non-essere, che non gli è opposto, ma dal non-essere all'essere, dall'essere al non-essere, e dall'essere all'essere. Nelle due prime specie di mutamento, l'uno dei termini non è che l'assenza dell'altro; non sono cambiamenti di stato e di maniera d'essere, ma il principio e la fine dell'essere, la nascita e la morte. La terza specie di mutamento è la sola in cui i due termini siano reali; l'opposizione non vi può più essere di contraddizione, ma di contrarietà; è qui il vero mutamento, il mutamento di stato o movimento (*Met.*, XI, p. 236, l. 12).

Ma i contrarii appartengono a dei generi di cui essi sono le differenze estreme. Se dunque il movimento consiste nel passaggio dal contrario al contrario o a qualcuno degl'intermediarii che separano

i contrarii l'uno dall'altro, il movimento non è una cosa che sia per sè stessa in una maniera astratta e indipendente, come non lo sono nè l'essere nè l'unità; non v'è mutamento assoluto e fuori delle cose, come l'intende la filosofia platonica; non vi sono che mutamenti in questo o quel genere, e poichè l'essere è il soggetto che muta, i generi del mutamento sono i generi stessi dell'essere (*Met.*, p. 229, l. 17). La terza specie di mutamento, il movimento, suppone dunque tre elementi: l'essere che è in movimento o il mobile, il tempo durante il quale il movimento ha luogo, e la categoria in cui ha luogo (*Phys.*, VIII, VIII). Nondimeno, non tutte le categorie sono soggette al movimento. Non v'è movimento in quella dell'Essere, ma soltanto nascita e morte; non ve n'è nella relazione, nell'azione e nella passione. Non può esservi movimento che nelle categorie sottomesse alla contrarietà, e queste categorie sono in numero di tre: la qualità, la quantità e lo spazio (*Met.*, XI, p. 236, l. 22; *Phys.*, VII, II).

Il movimento è triplo: non v'è movimento più generale al quale i tre movimenti possano essere ricondotti. Essi s'uniscono nell'Essere che è il mobile e nel tempo in cui esso si muove. Si separano nella triplicità del terzo elemento, che è la categoria; non hanno nulla di comune che li unisca immediatamente gli uni con gli altri (*Met.*, XI, p. 229, l. 18; V, p. 119, l. 6). Tuttavia, in questa triplicità stessa vi è qualche cosa di generale che

ne fa l'unità: è il rapporto dei due termini contrarii tra i quali ogni movimento si compie; l'identità di rapporti dà una proporzione che sottomette i tre generi all'unità d'una misura comune. Come le opposizioni dell'essere e del non-essere, dell'unità e della moltitudine, il movimento è un' universalità d'analogia (*Met.*, IX, p. 182, l. 5; XI, p. 229, l. 20).

Passando da uno stato ad un altro contrario, l'essere diventa ciò che non era. Ciò che non era, poteva esserlo e lo è presentemente; dalla potenza è passato all'atto. Il movimento è dunque la realizzazione del possibile (*Ibid.*, XI, p. 229, l. 26). Ma, prima di ricevere la forma d'una statua, il bronzo non esisteva? Il bambino non esisteva prima di divenire uomo? Il bronzo esisteva, ma non era la statua; il bambino non era uomo. Il movimento non è dunque la realizzazione del mobile in modo assoluto, ma la realizzazione della sua potenza. Infine, la realizzazione non comincia che con l'atto, al momento in cui la virtualità entra in azione. Il movimento può dunque essere definito, nelle sue tre differenti categorie: l'atto del possibile in quanto possibile (*Met.*, XI, p. 230, l. 4). È una definizione universale, fondata sul rapporto universale della potenza e dell'atto. Quale che sia la differenza reale dei termini, la loro relazione non cambia. Qualità, quantità, spazio, è sempre la potenza e l'atto, e sempre il movimento; dalla differenza stessa viene fuori la somiglianza e dall'eterogeneità l'analogia che la domina.

B) La materia.

I contrarii tra i quali ha luogo il movimento costituiscono i due membri d'una opposizione: è dunque impossibile che essi esistano insieme in uno stesso soggetto. Essi sono, nei limiti del genere che li racchiude, la negazione l'uno dell'altro. Ora, è dell'essenza di tutto ciò che può essere di poter anche non essere. Ciò che può divenire uno dei contrarii può dunque anche divenire l'altro; essi cadono tutti e due sotto la stessa definizione e sotto la stessa potenza. Per ciò stesso ch'essi si escludono reciprocamente nell'atto dell'esistenza, si confondono insieme nella virtualità d'un solo e medesimo potere (*Met.*, IV, p. 189, l. 12). I contrarii suppongono dunque come loro condizione un terzo termine, che li unisca nella sua unità. Esso li rinchiude insieme nella sua potenza; essi lo rinchiudono volta a volta nella loro realtà. Essi gli servono di forma, esso serve loro di materia (*Ibid.*, XII, p. 240, l. 22; p. 241, l. 18).

Così la materia non è una natura a parte, avente le sue qualità e le sue abitudini specifiche. Tutti gli esseri animati hanno per materia il corpo. Ma il corpo non è la materia in una maniera assoluta; le qualità che caratterizzano i corpi semplici, il caldo e il freddo, sono già forma. Il corpo più elementare ha dunque già la sua materia, da cui si sviluppa a volta a volta il freddo ed il caldo.

La materia è un termine relativo che suppone il correlativo della forma; niente materia che non sia la materia d'una cosa, il soggetto d'una opposizione determinata (*De Gen. et Corr.*, II, 1; *Met.*, XII, p. 243, l. 15). Altro atto, altra potenza; altra forma, altra materia. I principii, identici in tutti i generi dell'essere, sono diversi in ciascuno; identici dal punto di vista della relazione e dell'universalità, sono diversi nella realtà. Da per tutto l'analogia, da per tutto la differenza (*Met.*, XII, p. 242, l. 26; p. 243, l. 22; p. 245, l. 10).

Il primo aspetto che presenta il mondo è quello dell'opposizione: il giorno e la notte, l'amore e l'odio, il bene e il male, il finito e l'infinito, il più e il meno, la lotta eterna di principii nemici che perdono e riprendono a vicenda il vantaggio senza causa e senza ragione, o che s'annullano mutuamente nell'immobilità dell'equilibrio. Ma non ci arrestiamo all'apparenza; i contrarii si succedono, il mondo muta, le cose si muovono: ai contrarii è necessaria una materia da cui essi sortano e dove rientrino successivamente (*Phys.*, I, VII). L'opposizione delle forme non è che il duplice limite di cui essa può riempire l'intervallo, e che misura l'estensione della sua potenza (*Met.*, X, p. 200, l. 3).

Ogni oggetto dell'esperienza si compone dunque, in ciascun istante della sua durata, d'una materia rivestita d'una forma e spogliata, *privata* della forma contraria: ogni realtà vuole tre principii;

la materia, la forma e la privazione (*Ibid.*, IX, p. 176, l. 17; XI, p. 229, l. 21; p. 238, l. 17; XII, p. 243, l. 23). La forma e la privazione, legate l'una all'altra come i due limiti che determinano la potenza, formano un solo sistema che ha nella potenza il suo opposto (*Ibid.*, XII, p. 241, l. 18). Ma, nella realtà dell'esistenza, l'una delle due forme contrarie s'annienta davanti all'altra, e non sussiste più che nella virtualità del loro soggetto comune: i tre principii si riducono dunque, non più alla materia ed all'opposizione, ma alla forma ed alla materia. Ma sempre, dei due principii, ve n'è uno che è doppio; l'unità della definizione abbracciava i due contrarii: l'unità della materia comprende l'uno dei contrarii con la potenza. Il soggetto è uno ed è due; è uno nel suo essere e nella sua realtà; due dal punto di vista della logica e dell'astrazione. La triade si riduce ad una diade, la trinità ad una coppia; la coppia si sviluppa in una trinità. ⁽¹⁾

Ora, la materia non è forse la sostanza, e, se l'essere non è che la sostanza che ha per accidente tutto ciò che non è l'essere, la materia non è essa l'essere? Senza dubbio, dal punto di vista *essotérico* d'una generalità superficiale (*Met.*, VII, p. 130, l. 26). Ma a guardarvi più da vicino e più a fondo,

⁽¹⁾ *Phys.*, I, VII. In generale, la semplicità numerica o reale (ἐν ἀριθμῷ, τῷ ὁποκειμένῳ) non impedisce la duplicità logica e relativa (δύο εἶδει, λόγῳ, τῷ εἶναι). Vedi più appresso.

la materia per essere, in un senso, il soggetto della forma, non è, parlando propriamente, la sostanza, nè la forma l'accidente. La materia non è nulla per sè stessa; essa non esiste d'un'esistenza a sè indipendentemente dalla sua forma (*Ibid.*, p. 131, l. 20; VII, p. 146, l. 20). Indeterminata, indefinita come l'accidente stesso, essa s'afferma come l'accidente della realtà che la suppone; ⁽¹⁾ essa non è che la potenza da cui nascono i contrarii e non il fondamento sul quale essi riposano; la sostanza è il tutto che compongono, riunite, la forma e la materia. La materia non è dunque l'essere; non v'è essere se non in ciò che ha preso forma e che esiste in atto. La forma occupa sola il campo della realtà, e sola vi cade sotto l'intuizione. ⁽²⁾ La materia non si lascia conoscere in sè stessa (*Met.*, VII, p. 149, l. 9); non si lascia vedere ma indovinare, come l'incognita che esige la legge della proporzione e per la quale l'induzione completa le sue analogie (*Phys.*, I, VII; *Met.*, IX, p. 182, l. 3); all'induzione

(¹) *Met.*, IX, p. 184, l. 28. La materia essendo designata da ἐκείνο, *quello*, la cosa che ne è fatta è chiamata da Aristotile ἐκείνινον, il *di quello*; ἐκείνινον da ἐκείνο, come λίθινον da λίθος. *Met.*, VII, p. 141, l. 9. L'ἐκείνο risponde in questo senso al τόδε (vedi più sopra pag. 146, nota ¹). IX, p. 184, l. 8.

(²) La forma o atto è il τόδε propriamente detto; la materia e lo stesso concreto non sono τόδε che per la forma sotto la quale essi appaiono. *De An.*, II, 1. L'atto è dunque il τόδε d'un τόδε. *Met.*, XIII, p. 289, l. 6.

stessa essa non si rivela che nel movimento (*Ibid.*, II, p. 39, l. 8), nell'azione in cui essa sfugge e dove cessa d'essere sè stessa per arrivare all'essere.

Per altro, non è vero, in maniera assoluta, che la materia non sia nulla. Ciò che non è, essa può esserlo; essa è in potenza, se non in atto. Ma quando una forma s'è realizzata, la forma contraria non è più e non può più essere. È dunque la privazione che è il non essere in sè; la materia non è il non-essere, come anche non è l'essere che in maniera relativa ed accidentale (*Phys.*, I, VII): la forma è l'essere in sè.

Tutti i sistemi antichi erano partiti da questo principio: che nulla viene dal non-essere. Se niente può venire da ciò che non è, nè cessar d'essere dopo essere stato, tutto ciò che è, è stato e continuerà ad essere per tutta l'eternità; la nascita e la morte, il mutamento non sono che apparenze; in fondo, non ci sono che contrarii che si uniscono e si separano. Ma se nulla viene dal non-essere, è che il non-essere non è; niente potrebbe essere se non l'essere stesso; ed il mondo è ridotto all'unità sterile dell'essere in sè. Bentosto si rigetta l'assioma antico e si riabilita il non-essere: il non-essere diventa la materia alla quale la forma dà l'essere, e la materia è doppia. Ma non è ancora questa la triade che racchiude gli elementi della soluzione del problema, la triade dei veri principii (*Ibid.*, IX). La materia di Platone è ancora l'unione e come la mescolanza di due contrarii equivalenti, e questi

due contrarii riuniti non danno che il non-essere assoluto. È sempre il non-essere come l'essere logico; sono sempre le generalità indeterminate della dialettica eleatica e della sofistica. Vi manca la distinzione fondamentale dei generi irriducibili dell'essere; vi manca egualmente la distinzione dell'assoluto e del relativo, dell'essenza e dell'accidente nell'essere e nel non-essere. Il non-essere non vi è che l'equivalente del falso, il contraddittorio dell'essere, la negazione indefinita che non si racchiude negli oggetti sensibili e nelle cose periture, ma invade il mondo delle idee e penetra nell'eterno. Tutto si mescola e si confonde, e la realtà svanisce con la differenza. Il movimento ridiviene impossibile; risolverlo in astrazioni e negazioni quale l'ineguaglianza, la diversità, il non-essere (*Met.*, XI, p. 231, l. 3; *PLAT.*, *Soph.*, 156, a b; *Parm.*, 146 a), è distruggerlo, è domandare alla logica ciò ch'essa non saprebbe dare e che è di competenza della sola esperienza.

Infine, l'elemento materiale è, in tutti questi sistemi, il caos di dove la ragione o il caso cavano fuori tutti gli esseri indistintamente. Mescolanza o sostanza, collezione o unità, è un'universalità senza limiti da cui ogni varietà deve scaturire. Che ciascun individuo abbia la sua materia, ciascuna specie la materia a sè, è ciò che non è venuto in mente a nessuno (*Met.*, I, p. 25, l. 18; XII, p. 241, l. 13. *De An.*, II, II). Nessuno ha saputo conciliare la differenza con l'unità nell'idea dell'analogia (*Met.*, XII, p. 245, l. 16). In questo periodo

d'infanzia (*Ibid.*, I, p. 35, l. 29), la filosofia s'è arrestata all'esteriorità ed alle apparenze; ha preso per semplice ciò che è complesso; ⁽¹⁾ ha girato attorno al tutto senza nemmeno dubitare delle parti; ha creduto di toccare il fondo delle cose quando non ne era che alla superficie (*Phys.*, I, II; *Met.*, I, p. 19, l. 23); s'è posta la questione in termini generali in cui si nascondeva l'equivoco, ed ha fatto a sè stessa risposte a doppio senso, vere in un senso, false in un altro, che contengono la verità e l'errore. « Niente viene dal non-essere », ciò è vero e falso insieme. Niente viene da ciò che non esiste in nessun modo; ma tutto viene da ciò che non è che in potenza e che non è in atto; tutto viene dunque dall'essere in potenza e dal non-essere in atto; niente viene da ciò che non è nè in potenza nè in atto (*Met.*, IV, p. 77, l. 3; *De gen. et corr.*, I, III). Così si risolverebbe ciascuno dei problemi attorno ai quali la saggezza antica s'era consumata in inutili sforzi (*Met.*, IV, p. 77, l. 6; XIV, p. 302, l. 17); una distinzione scioglie il nodo.

C) La potenza e l'atto; la materia e la forma.

Di tutte le filosofie una sola aveva intravisto la distinzione della potenza e dell'atto, ed era

(1) *Met.*, I, p. 19, l. 23; *De An.*, II, v; *De Gen. et corr.*, II, VI. Necessità della distinzione per sapere ciò che si cerca: *Met.*, VII, p. 163, l. 9.

quella stessa che negava non solamente ogni trasformazione, ma anche ogni forma specifica, e che riduceva la natura agli atomi omogenei d'una materia omogenea. A forza di semplificare gli elementi, la differenza diventa estrema tra i principii nascosti dei fenomeni ed i fenomeni percepibili ai sensi; e in questo non è niente meno che la distanza che separa dalla realtà la semplice possibilità. « Tutto era dunque per noi in potenza prima di essere in atto (*Ibid.*, XII, p. 241, l. 7). » Ma fin qui la distinzione non si riferisce che all'opposizione dell'intelletto e della sensazione; essa non tocca che la conoscenza e non s'estende alle cose.

La distinzione di questi due termini, della potenza e dell'atto, non può derivare che dalla considerazione del movimento dov'essi sembrano confondersi. Come l'atto da solo darebbe la potenza, e come la potenza, che è senza forma, si lascerebbe scorgere in sè stessa? Fuori dell'essere, il pensiero non può trovare che la privazione dell'essere, il non-essere, un'assoluta negazione formante con l'essere una contraddizione assoluta. Ma il movimento è d'esperienza, ed il movimento è il non-essere nell'essere, il non-essere passante all'atto. Non è più il rapporto logico dell'esclusione reciproca dei due termini; è un intermediario reale in cui essi sono legati insieme come i due momenti d'una medesima esistenza, e dove l'uno diventa l'altro. Il movimento non è nè l'essere nè il non-essere, nè l'atto nè la potenza, o piuttosto è l'uno

e l'altro insieme; è il punto indivisibile dove coincidono gli opposti e dove un'esperienza attenta può sorprenderne il rapporto intimo (*Met.*, XI, p. 231, l. 20).

La potenza in sè stessa è indeterminata; essa è ciò che può essere e non è; non ha quantità, nè qualità, nulla di ciò che determina l'essere; non può essere compresa in nessuna categoria (*Ibid.*, VII, p. 131, l. 11), ma si determina nel movimento; il movimento è il passaggio dall'indeterminazione della materia alla determinazione della forma; la forma o l'atto è il fine: il movimento è il passaggio dall'indefinito, dall'infinito al suo fine; così la materia risponde all'infinito (*Phys.*, III, VII). L'infinito in sè, come un assoluto di fronte ai principii della limitazione e del fine, è un'astrazione ed una finzione (*Met.*, XI, p. 232, l. 12). L'infinito non è che la potenza (*Ibid.*, IV, p. 73, l. 2; *Phys.*, III, VI): l'opposizione del fine e dell'infinito non ha senso e realtà che nel movimento stesso dove l'infinità spira.

Limitare un infinito è far venire all'atto, dandole una forma, l'indeterminazione di una potenza; ma limitare è misurare, unire; l'atto che, determinando la potenza, ne fa l'essere, ne fa dunque anche l'unità. Così si spiega il principio dell'identità dell'unità con l'essere; gli è che l'essere è l'atto e l'atto è l'unità (*Met.*, VIII, p. 174, l. 8). Non è l'associazione dell'infinito in sè con l'unità in sè che dà esseri ed unità reali: non è la parteci-

pazione del primo di questi elementi al secondo, e nemmeno la loro mescolanza. Un tutto non è un tutto che per l'azione comune di tutte le sue parti (*Ibid.*, l. 13 sgg.; p. 170, l. 9; XII, p. 258, l. 12). Il legame dell'indefinito e dell'unità è l'atto, che unisce la potenza. Ogni essere in cui v'è dell'infinito, ogni realtà composta d'una forma e d'una materia non è una che come mobile e dell'unità del suo movimento (*Met.*, X, p. 192, l. 13; VIII, p. 174, l. 28).

Ma nulla è suscettibile d'unità e di misura che la quantità: è alla quantità che appartiene l'opposizione dell'infinito e del fine, dell'imperfezione e della perfezione (*Phys.*, I, 1). La materia non è dunque la quantità in sè, che, così come l'infinito o l'unità in sè, è una pura astrazione, ma la quantità non è che nella materia e nella potenza. Al contrario, la forma è ciò che fa il carattere delle cose e le qualifica. Tra le due prime categorie che vengono dopo l'essere, tra la quantità e la qualità, v'è un rapporto, che non si manifesta che nell'opposizione universale della materia e della forma, della potenza e dell'atto (*Met.*, XI, p. 223, l. 8; *Phys.*, I, 11; *Met.*, III, p. 50, l. 8; X, p. 195, l. 5; *Polit.*, V, 1). La qualità è il carattere o la differenza propria che determina l'essere (*Met.*, V, p. 108, l. 10). L'essere di ogni quantità è dunque anche nel suo rapporto con l'unità specifica; questo rapporto è la misura (*Met.*, X, p. 197, l. 27 sgg.): la misura non può essere realizzata che nel movimento.

Nondimeno la perfezione dell'essere e dell'unità non è nel movimento; ma non è nemmeno nell'ordine o nella figura immobile che ne è il risultato. Il risultato del movimento è lo stabilirsi d'una disposizione che adempie tutte le condizioni della forma, l'acquisto d'un' *abitudine*, di una piena ed intera *possessione* (Διζθεσις, ἔξις. *Met.*, V, p. 113, l. 3-6). Già l'acquisto dell'abitudine, l'entrata in possesso non è più un movimento (*Phys.*, VII, III); dal grado che precede a quest'ultimo grado, non v'è intervallo da traversare: è un passaggio immediato da ciò che non si aveva ancora a ciò che si comincia ad avere, un semplice mutamento, non da un contrario ad un altro, ma dal non-essere all'essere, dal sì al no (*Ibid. De An.*, II, v). La disposizione, o l'abitudine, è una relazione; nella categoria della relazione non v'è movimento (*Phys.*, VII, III; *Met.*, XIV, p. 292, l. 16). Ogni rapporto è un limite; ogni limite è indivisibile e l'indivisibile non si muove (*Met.*, III, p. 58, l. 28; XI, p. 216, l. 3. Cfr. *Phys.*, VI, IV). Il movimento si compie, il mobile si muove tra i termini immobili della materia e della forma (*Met.*, VII, p. 142, l. 6 sgg; XII, p. 241, l. 21). Ma l'abitudine stessa non è ancora l'ultima forma dell'essere; non è che il più alto grado della potenza; non è ancora che riposo, inerzia, sonno (*De An.*, II, v). Al di là del possesso vi è l'uso; al di là dell'abitudine, l'azione. Ma dall'abitudine all'azione non solamente non v'è più movimento, non v'è neanche

mutamento (*Phys.*, VII, III); non è più uno stato che succede a uno stato differente; non è più distruzione, ma compimento e salute; è lo stesso che si aggiunge allo stesso e riempie il suo essere della sua propria azione (*De An.*, II, v).

Il movimento è un atto imperfetto, che non ha il suo fine in sè stesso e che tende al suo fine; il movimento finisce nel riposo (*Met.*, IX, p. 182, l. 25; p. 183, l. 6). Ma il riposo stesso non è il fine; il fine è la perfezione che basta a sè stessa, il riposo non è che la privazione del movimento per opera di un movimento contrario, e cioè una negazione (*Met.*, XI, p. 236, l. 10; p. 237, l. 27). Il fine ultimo è l'azione sempre simile a sè stessa, che non produce mai altro che sè stessa, e che non conosce nè il mutamento nè il riposo: tali sono la vita, la vista, il pensiero (*Ibid.*, IX, p. 183, l. 1). Il corpo dell'animale nasce e si sviluppa per mezzo di un movimento; ma il movimento non è lo scopo ed il fine del suo essere, e neanche la figura, immobile ed inerte. Il fine e la vera forma sono la funzione, l'uso di cui l'opera non è che lo strumento, ed al quale essa attende nel riposo che la si faccia servire (*De Part. An.*, I, v; *Met.*, VII, p. 151, l. 13; *Polit.*, I, II; *De Gen. an.*, I, x). Il fine e la vera forma del corpo sono l'azione uniforme della vita. Nel camminare, nell'apprendere, nel fabbricare si avvanza sempre, e non vi sono due momenti simili. Ma vivere, guardare, pensare, sono atti completi che, in ciascun istante, sono

ciò che erano: sempre la stessa azione, senza riposo e senza mutamento, come in un presente perpetuo (*Met.*, IX, p. 183, l. 3). Tal'è la forma suprema dell'attività, di cui il movimento non è che la preparazione.

D) La continuità e la divisione all'infinito.

Il luogo del movimento è il luogo in maniera assoluta, lo spazio; l'estensione è la prima scena dove si produce l'opposizione della potenza e dell'atto, e la figura sensibile sotto la quale si manifestano le leggi universali del mutamento. ⁽¹⁾

Tutte le parti, dell'estensione occupano un luogo. Le parti, le cui estremità sono in un medesimo luogo, si toccano; esse sono contigue (*Met.*, XI, p. 238, l. 22; p. 239, l. 4). Le parti contigue sono inoltre continue quando le estremità, per le quali esse si toccano, si confondono in una sola, che è il limite comune delle due parti contigue, la fine della prima ed il principio della seconda (*Ibid.*, p. 239, l. 9; *Phys.*, VI, 1). Ora, ogni estensione, in quanto estensione, è continua. L'estensione non può, dunque, essere composta che di estensioni; perchè se le parti dell'estensione fossero inestese,

⁽¹⁾ Tutto ciò che segue sulla quantità continua considerata nello spazio si riferisce egualmente alle categorie della qualità e della quantità. Nelle tre categorie del movimento la materia può essere considerata sotto la forma d'una estensione, μέγεθος. *Met.*, XI, p. 234, l. 26.

esse non differirebbero dalle loro estremità; si confonderebbero dunque tutte quante le une con le altre nei loro limiti comuni, e non formerebbero un'estensione. Dunque, infine, ogni estensione può sempre essere divisa in estensioni minori, e queste in altre più piccole ancora, senza che la divisione abbia mai termine. La continuità suppone la divisibilità all'infinito (*Phys.*, VI, I, II, VII).

Così l'infinito è in potenza in ogni estensione; ma ciò non vuol dire che potrà venire un giorno in cui esso si trovi realizzato; al contrario, vuol dire che non lo sarà mai e non potrà giammai esserlo (*Met.*, IX, p. 182, l. 20). Non si potrebbe ottenere una infinità di parti se non dopo aver finito l'infinita divisibilità; ora, finire l'infinito è una contraddizione. È, dunque, una contraddizione una totalità infinita; l'enumerazione delle parti non finirebbe mai, giammai se ne farebbe la somma, giammai se ne arriverebbe al tutto (*Ibid.*, II, p. 39, l. 7; XI, p. 233, l. 3; *Phys.*, III, VII). La divisibilità all'infinito non suppone dunque la possibilità della sintesi d'una infinità di parti; al contrario, l'esclude, perchè non può esservi quantità infinita.

L'infinito non può dunque giammai essere in atto (*Met.*, XI, p. 232, l. 24); esso non è mai, diviene (*Phys.*, III, VII).

L'infinito non consiste che nella possibilità di passare perpetuamente da una quantità ad una quantità differente (*Phys.*, III, VI), nella possibilità d'un progresso indefinito. Questo progresso non

consiste in un'addizione; è una negazione perpetua; non è una composizione, ma una decomposizione; è un progresso in senso inverso, un regresso infinito. In una parola, il progresso all'infinito non consiste nell'avanzare sempre più al di fuori dei limiti d'una quantità data, ma nello sprofondarsi maggiormente nell'intervallo definito di due limiti. L'infinito non è, come hanno immaginato, ciò che abbraccia ogni cosa, perchè non è una forma; è ciò che è compreso in tutto, la materia che la forma circoscrive (*Ibid.*, VII). La forma è il limite: si trova l'infinito discendendo dalla forma alla materia per un'astrazione successiva (*Ἀφαιρέσει, καθαιρέσει. Phys.*, III, VI, VII), che tende, senza toccarvi mai, al termine d'una possibilità inesauribile.

Nondimeno, a misura che si avvanza nella divisione e che le parti divengono più piccole, vi sono più parti; a misura ch'esse si dividono, si addizionano; l'estensione decresce, il numero aumenta. La quantità continua e la quantità discreta formano due progressioni correlative che vanno in senso inverso l'una dell'altra (*Phys.*, III, VI). La prima parte dal divisibile e tende al più piccolo; la seconda parte dall'indivisibile e tende al più grande (*Ibid.*, VII): da una parte l'analisi, dall'altra la sintesi. L'infinito si sviluppa nell'uno e nell'altro senso insieme, nel più e nel meno, con l'affermazione e la negazione. Ma, delle due progressioni, la seconda non è che una forma della prima,

DO

+ -

il numero che la misura. Non è una sintesi reale, che unisce ulteriormente ciò che l'analisi ha prima disunito: è una sintesi ideale che accompagna l'analisi passo a passo, e che non fa che riflettere nell'addizione stessa delle unità discrete, non la sottrazione, ma la divisione successiva della quantità continua (*Ibid.*, VI).

Il luogo di ogni divisione è il luogo stesso dove si confondevano con le loro estremità le parti che sono divise, il loro termine medio, il loro comune limite. ⁽⁴⁾ Il termine medio è uno, in quanto riunisce; doppio, in quanto separa; come la materia tra i due contrarii, esso è uno in sè, doppio nel suo rapporto con le due parti di cui esso forma l'intermediario (*Phys.*, IV, XI; *Met.*, VII, p. 130, l. 26; XII, p. 257, l. 7). Ma, uno e doppio, esso non è che un limite, non un essere a parte; esso non era prima che la divisione l'avesse manifestato; esso non è più da che le parti si sono separate l'una dall'altra; esso non è che nell'atto stesso della divisione. Il progresso della divisione all'infinito non è che la determinazione successiva d'una infinità di termini medii fra due estremità dell'estensione. Ora, tutti i termini medii sono i limiti di quantità omogenee e simili, ed ogni limite è indivisibile. Non v'è dunque tra tutti i termini medii possibili altra differenza che

(4) Nella linea, il punto; nella superficie, la linea; nel corpo, la superficie. *Phys.*, IV, XI.

la posizione; è come una stessa cosa che si può considerare in un'infinità di luoghi (*Phys.*, IV, XIII). Così il termine medio non è solamente uno nella sua duplicità essenziale; è uno e identico in tutta l'estensione, ed è la sua unità che ne fa la continuità. Nel progresso della divisione, la quantità diviene sempre differente e sempre più piccola; ma la divisione è da per tutto la stessa. È sempre lo stesso atto, sebbene sempre altrove (*Phys.*, IV, XIII).

Così, tutti i limiti determinati dalla divisione in una quantità continua sono come delle posizioni differenti d'un solo e medesimo mobile (*Ibid.*, XI). Il limite non si muove; esso appartiene insieme a due parti simultanee; ne è il legame indivisibile, e non può passare dall'una all'altra (*Ibid.*). Non è dunque una stessa cosa da un capo all'altro dell'estensione data, ma una stessa relazione per una cosa qualunque; e questa cosa qualunque non può essere che un mobile percorrente l'estensione (*Ibid.*). Se, dunque, è la continuità dell'estensione che è la causa della continuità del movimento, è la continuità del movimento che misura e fa conoscere quella dell'estensione (*Ibid.*; *De An.*, III, 1). Il movimento è divisibile in una infinità di parti, perchè l'estensione è indefinitamente divisibile (*Met.*, XI, p. 234, l. 24); ma ciò che divide l'estensione, come ciò che l'unisce, è il movimento. Il limite è il termine dove il movimento termina, il fine dove il mobile ha il suo

atto; ed è l'azione del mobile che, con la divisione, determina dei limiti, punti, linee o superficie (*Met.*, III, p. 58, l. 12; XI, p. 215, l. 27), nell'uniformità dell'estensione.

E) Il tempo.

Ma vi è dell'ordine nell'estensione: tutte le parti vi hanno un posto e formano una successione; l'una è prima e l'altra dopo. Il mobile non perviene dunque da un'estremità ad un'altra che dopo aver traversato l'intervallo: nel movimento come nell'estensione vi è anteriorità e posteriorità (*Phys.*, IV, XI); ma l'ordine nel movimento non è di posizione come nell'estensione, è di successione, è una successione di posizioni. La misura della successione è il tempo. Per altro, il tempo non è il movimento. Il movimento, di fatto, differisce secondo le categorie; il tempo è dappertutto lo stesso. In ciascuna categoria vi sono più movimenti insieme; non vi è che un solo e medesimo tempo. Il movimento è più o meno rapido; il tempo cammina d'un passo eguale (*Phys.*, IV, XII). Il tempo è la misura uniforme di tutti i generi e di tutti i gradi del movimento. Nell'ordine della successione, il tempo è il numero del movimento secondo l'anteriorità e la posteriorità (*Ibid.*, XI). Ma se il tempo è la misura di tutti i movimenti, come il numero è la misura della pluralità degli animali così come di quella delle piante, non è per

questo indipendente dal movimento. Non v'è numero in sè, sussistente per sè stesso, fuori di tutto ciò ch'esso numera; non v'è tempo fuori delle sole cose che il tempo numera, ossia fuori di ogni mobile. Il primo e il dopo si contano nel tempo, ma non hanno realtà che nel movimento (*Ibid.*). Il tempo non è altra cosa che il movimento stesso, in quanto forma un numero con la successione delle sue epoche; non è un numero numerante, ma un numero numerato (*Ibid.*, XII). Il tempo non è dunque una quantità discreta; è un numero concreto, continuo come la quantità che misura. Il tempo segue il movimento, come il movimento l'estensione: la continuità dell'estensione è il fondamento di quella del tempo (*Phys.*, IV, XII; *Met.*, XI, p. 234, l. 24). Infine, il tempo è un numero che non resta mai lo stesso, ma che è sempre altro da quello che era; come l'infinito, esso non è, diviene sempre (*Phys.*, III, VII). L'unità del tempo è il presente, l'istante indivisibile del presente. Il presente è il termine medio tra il passato e l'avvenire, tra ciò che non è più e ciò che non è ancora. Il presente muta dunque senza posa, e pertanto è sempre il presente, il limite costante d'un passato e d'un avvenire sempre nuovo (*Ibid.*, IV, XI). Di fatto, il mobile risponde al limite ch'esso determina nell'estensione, come il movimento risponde all'estensione stessa; il presente risponde al mobile come il tempo al movimento. Ora, il mobile è lo stesso durante tutta la durata del

movimento, in tutta l'estensione che percorre; muta posizione senza mutare d'essere. Il presente muta dunque anche con la posizione (*Ibid.*). Il limite dell'estensione è altro da per tutto; il limite del tempo sempre altro. Il limite dell'estensione resta e non passa; il limite del tempo passa senza posa. Ma nè nell'uno nè nell'altro c'è essere. I limiti sono divisioni, astrazioni senza realtà, determinate dal movimento (*Met.*, III, p. 59, l. 9; cfr. XI, p. 216, l. 3). Il movimento stesso non è la realtà, oggetto dell'esperienza: la realtà è il mobile (*Phys.*, IV, XI), mobile che resta e che passa insieme, identico nella sua sostanza, mutevole nei suoi rapporti. È il mobile che è l'essere, sotto la duplice forma dell'immutabilità dell'estensione e della mutabilità continua del tempo.

Infine, la realtà, l'essere del mobile stesso non è che nell'atto che determina e compie il movimento, nell'azione che divide, che crea il termine medio nell'infinito della continuità (*Ibid.*, VIII, VIII), e che realizza la potenza nel punto di convergenza indivisibile dello spazio e del tempo.

F) Il mobile ed il motore.

Il soggetto del movimento o il mobile è il corpo. La superficie non è che il limite del corpo, la linea della superficie, il punto della linea. Sono le divisioni successive dell'estensione secondo le sue differenti dimensioni; queste divisioni non

hanno esistenza, e per conseguenza movimento, se non nella cosa stessa che esse dividono; sono in una maniera accidentale e relativa; non si muovono se non per accidente. Così, nessuna estensione è mobile per sè stessa se non quella a tre dimensioni. ⁽¹⁾ Le tre dimensioni contengono tutte le dimensioni possibili. Sembra che in ogni cosa, come avevano visto i Pitagorici, il numero tre esaurisca tutte le condizioni della perfezione, e che tre sia tutto (*De Coel.*, I, 1; cfr. *Met.*, V, p. 97, l. 17; XIII, p. 262, l. 6). Il mobile non è, dunque, solamente una quantità continua, infinitamente divisibile; è una quantità continua infinitamente divisibile in tutti i sensi.

Ma il mobile non può da sè stesso entrare in atto e mettersi in movimento. La mobilità è una potenza passiva; è necessaria una potenza attiva per dare alla potenza passiva l'impulso e portarla all'atto. Ogni potenza suppone una potenza correlativa, alla quale essa s'oppone, dalla quale riceve, o alla quale dà il movimento. Ogni potenza è il principio d'un mutamento, sia in qualche cosa, sia da parte di qualche cosa diversa dal suo proprio soggetto (*Met.*, V, p. 104, l. 10; IX, p. 175, l. 26). Non v'è per ogni atto che una potenza,

⁽¹⁾ *Phys.*, VI, x; *De Coel.*, I, II, IX. Il corpo solo è per sè stesso nello spazio, che è il limite del corpo che avvolge. Le superficie, linee e punti non sono nello spazio che per accidente. *Phys.*, IV, IV, V.

che è il principio del mutamento, ma residente insieme in due soggetti, di cui l'uno produce il mutamento e l'altro lo patisce (*Ibid.*, IX, p. 176, l. 6).

Ora, perchè il principio motore metta il mobile in movimento, non basta ch'egli possenga il potere di farlo; bisogna che lo faccia di fatto; bisogna che agisca, che sia in atto; bisogna che il suo atto sia la forma stessa ch'esso deve far prendere alla materia, la forma comune della potenza passiva e della potenza attiva. È dunque nel mobile che è il movimento e nel motore l'azione (*Ibid.*, XI, p. 231, l. 22). Il movimento è il mutamento graduale per il quale il mobile prende la forma del principio che lo muove. La fine del movimento è la coincidenza dei due termini in un solo e medesimo atto, loro limite comune. L'azione è il termine medio, uno e doppio insieme, della potenza passiva e della potenza attiva (*Met.*, XI, p. 231, l. 28; *Phys.*, III, III).

La materia, o il principio passivo, è nel mondo come la femina che racchiude il germe; la forma è come il maschio che la feconda. È nel seno della femina che ha luogo il movimento e si trasforma il germe; la potenza passiva e la potenza attiva, il maschio e la femina, s'uniscono in un'azione comune ed in un comune prodotto (*Phys.*, I, IX; *De Gen. an.*, I, XXII).

Tutto ciò che è l'opera d'una potenza esteriore, ogni opera d'arte non può muoversi che sotto l'impulso immediato d'una potenza esteriore. Una

tavola non si muove, in quanto è una tavola, se nulla venga dal di fuori ad imprimerle il movimento (*Phys.*, II, 1). Ogni opera d'arte non è dunque che il soggetto passivo di ogni specie di mutamenti che una causa estranea può farle subire; non è un essere tendente ad un fine: il suo fine non è che nei disegni di colui che l'ha fatto; la sua forma non è che un accidente (*Met.*, XII, p. 242, l. 6-24; VIII, p. 169, l. 15). Ma ogni opera d'arte è formata d'un corpo che l'arte non ha fatto. Ora, non v'è corpo che non si muova, senza che nulla lo spinga, purchè solamente nulla lo arresti, verso un punto dell'universo piuttosto che verso ogni altro. Ogni corpo ⁽¹⁾ si dirige verso il centro o verso la circonferenza del mondo, verso l'una o l'altra estremità di uno qualunque dei raggi della sfera. Ora, le estremità d'una stessa retta costituiscono nello spazio dei contrarii. Ogni corpo possiede, almeno nella categoria dello spazio, una tendenza primitiva all'uno dei due termini della contrarietà (*De Coel.*, I, ix; *Phys.*, VIII, iv). Peraltro, non si può dire che il corpo, grave o leggero, si porti da sè stesso nel luogo che gli convenga; non è un potere ch'esso possiede, poichè non può mai sospenderne l'esercizio ed arrestarsi nel suo movimento: è una disposizione costante, un'abitudine innata (*Phys.*, VIII, iv). Ciò che lo muove non è

(1) Eccetto l'etere; vedi il cap. seguente.

lui, ⁽²⁾ non è la sua essenza propria. La pesantezza del corpo non è la sua natura stessa (*Phys.*, II, 1); la natura che lo muove, che lo fa leggero o grave, è la potenza attiva che l'ha fatto ciò che è. Il corpo non ha che potenze passive; l'azione, che costituisce l'essere, non gli appartiene (*Ibid.*, VIII, IV).

G) **La natura.**

Ma vi sono cose che si muovono da sè stesse. È un fatto che non ammette prove, come non le ammette la realtà del movimento, è un fatto d'esperienza (*Phys.*, VIII, VI; II, 1). Vi sono dunque cose che hanno in sè e il principio passivo e il principio attivo del movimento. Ora, la natura d'una cosa è il fine dove essa raggiunge la sua forma essenziale, e la forma risiede nel principio che spinge il mobile al suo fine. La natura è dunque l'essenza o la forma essenziale (sostanziale) di tutti gli esseri che si muovono da sè stessi. La natura è dunque la causa del movimento nel soggetto stesso dov'essa risiede (*Met.*, V, p. 92, l. 27; VIII, p. 169, l. 19; XI, p. 225, l. 22; *Phys.*, II, 1). Non è una forza estranea al corpo che essa mette in movimento, e che lo spinge dal di fuori; è una potenza inseparabile, benchè distinta, dal mobile. Ogni potenza è un principio di muta-

⁽²⁾ Il corpo ha soltanto *in sè* il movimento. *Met.*, IX, p. 188, l. 22.

mento da un termine ad un altro termine; ma qui i due termini sono lo stesso essere: la natura è il principio del movimento e del riposo nello stesso in quanto stesso.

La natura non è, dunque, come l'arte un'attività indipendente, che s'esercita indifferentemente su ogni specie di materia. Ogni natura è legata ad una materia (*Phys.*, II, 1), non da un legame esteriore e meccanico, ma dal movimento stesso e dalla virtù interiore che trasforma il possibile nell'atto della sua forma. Ogni natura suppone una materia a sè, di cui essa è l'essenza propria; la sua materia non ha essere che per virtù sua e, a sua volta, essa non è possibile che in grazia della sua materia. Tuttavia l'atto non può essere il seguito necessario della potenza, la realtà della possibilità. Il possibile abbraccia tutta l'estensione d'una opposizione di contrarietà, e, di tutte le forme comprese tra i due estremi, non ne determina alcuna. La materia è dunque la condizione, non la causa efficiente dell'atto; non è ciò che lo fa essere (*Ibid.*, IX. *Met.*, V, p. 93, l. 4). La necessità non è nel fine, ma soltanto nel mezzo; la necessità non è dunque che di relazione e di negazione: è l'ipotesi implicata nella tesi della realtà (*Phys.*, II, IX; *De Part. an.*, I, 1).

Spetta dunque alla potenza attiva determinare da sè stessa il movimento e la forma: la natura, come l'arte, si porta, senza esservi costretta, al suo fine (*Phys.*, II, VIII; *De An.*, III, XII; *Polit.*, I,

VIII). Ma la natura è un'attività concreta, una forma in una materia (*Met.*, VII, p. 152, l. 22). Il suo fine non è, come quello dell'arte, una concezione, una idea, un tipo arbitrario che non è che nel pensiero (*Ibid.*, p. 140, l. 19), e che la volontà realizza. La natura non ha da fare scelta; la sua forma è lei stessa, nella sua realtà concreta. Delle due forme contrarie di cui ciascuna potenza è suscettibile, ve n'è una che è l'essenza, di cui l'altra è la privazione: è questa che è la forma della natura, la sua perfezione, il suo bene (*Ibid.*, VIII, p. 172, l. 19). Senza scelta e senza deliberazione, essa vi aspira, vi cammina con un movimento continuo (*Phys.*, II, VIII).

La potenza, di cui l'estensione supera sempre la realtà, sfugge senza posa per qualche parte all'azione regolare della natura. Essa cade sotto l'impero di principii estranei, e di là l'accidente. Il caso viene dalla stessa origine della necessità. Con la materia s'insinua nel mondo il disordine ed il male (*Met.*, VI, p. 125, l. 23). La natura ha un bel fare; in ciascun istante essa fallisce lo scopo e inganna le legittime previsioni della scienza (*Ibid.*, XI, p. 229, l. 8). Ma sempre essa mira al bene, e fa tutto per il meglio (*Phys.*, VIII, VII; *De Gen. et corr.*, II, x; *De Vita et Morte*, IV; *De An. inc.*, II). Ciò ch'essa perde da un lato lo riprende da un altro (*De Gen. an.*, III, 1); ciò che sovrabbonda essa lo impiega a supplire ciò che manca. Essa ristabilisce l'equilibrio, ripara al disordine,

guarisce la malattia. Sempre essa affatica la massa inerte del corpo, la plasma e la trasforma. Dovunque mette e conserva la proporzione e la bellezza (*Phys.*, VIII, 1; *De Gen. an.*, IV, II; *Met.*, XIII, p. 265, l. 16).

H) L'anima.

Questo movimento regolare, quest'attività infaticabile che non fa nulla invano e che, senza saperlo e senza averlo voluto, spinge incessantemente la materia, indocile e ribelle, allo sviluppo perfetto delle sue potenze, non è altro che la vita. Nessun corpo è uno per sè stesso che non viva. Senza la vita, che fa il solido nello spazio, niente altro che limiti, come nelle teorie pitagoriche e platoniche, niente altro che grandezze matematiche, astratte, isolate e senza legame, niente altro che una divisione ed una dissoluzione indefinita (*Met.*, XIII, p. 262, l. 7). Inoltre, nessun corpo, se non vivente, muta sè stesso (*Phys.*, VIII, IV). Il principio interiore del mutamento, la natura, è il principio del calore e della vita, l'anima. Il corpo, che la natura anima, è lo strumento dell'anima (*De Part. an.*, I, v; *De An.*, II, IV). Le parti differenti del corpo sono organi diversi, che non sono nulla se non per le loro funzioni. La mano, che l'anima non può più far servire ai suoi fini, non è una mano che di nome, come se essa fosse di pietra o di legno (*Met.*, VII, p. 148, l. 17; *De Gen. an.*, I,

x; II, 1; *Meteor.*, IV, XII; *Polit.*, I, II): il mezzo non è fatto e non esiste che per il suo fine. Ma ogni natura ha la sua materia propria, da cui essa non è separabile: l'anima non comanda dunque al corpo come il padrone allo schiavo, come una potenza indipendente che può separarsi dallo strumento ch'essa adopera (*Polit.*, I, II); essa non vi è come in una dimora che possa abbandonare. Non è una sostanza viaggiante di corpo in corpo, come i pitagorici se la rappresentano (*De An.*, I, III). Non è una sostanza, in generale, un soggetto, ma una forma (*Ibid.*, e I), la forma d'un solo ed unico corpo di cui essa fa la vita propria e l'individualità. Essa non è il corpo, ma senza il corpo non può essere. È qualche cosa del corpo; e questo qualche cosa non è nè la figura, nè il movimento, nè un accidente qualunque, ma la forma stessa della vita, l'attività specifica che determina l'essenza e tutti i suoi accidenti (*De An.*, I, II; *Met.* VIII, p. 168, l. 18; *De An.*, II, I). L'anima non è nemmeno l'armonia delle parti del corpo, nè la risultante dei suoi varii movimenti: è ciò che vi produce l'accordo e l'armonia, la causa che vi determina, vi dirige, vi regola il movimento. Non è un'unità di mescolanza e di composizione, un numero, ma un'unità semplice, l'unità della forma e dell'atto (*Ibid.*, I, IV; II, 1; cfr. *Met.*, VIII, p. 174, l. 15 sgg.). Non è dunque una potenza di cui il corpo sarebbe la realizzazione, ma la realtà ultima d'un corpo (*De An.*, II, II). Il corpo dotato

prima del movimento naturale, poi organizzato, e tutte le sue parti disposte per le funzioni vitali, non gli manca per vivere che una sola cosa, l'atto stesso della vita, e quest'atto è l'anima. L'anima è dunque l'atto d'un corpo naturale, organizzato, che ha in potenza la vita (*De An.*, II, 1).

Così l'anima, causa del movimento, non si muove, in nessuna categoria. Niente si muove che non sia nello spazio, e niente è nello spazio che non sia esteso e indefinitamente divisibile. Ora, l'anima è una forma attiva che non ha estensione. Essa non è nemmeno in riposo: il riposo, privazione del movimento, suppone la mobilità. Essa è il limite immobile di dove partono e dove ritornano i movimenti (*Ibid.*, I, III, IV; *Phys.*, VIII, VI).

Ma l'anima in sè stessa, nella sua immobilità inalterabile, è la forma ultima dell'essere che essa anima? Esso l'ha, la possiede; ma possedere non è usare. Fin qui l'anima non è che un'abitudine, una disposizione; la vita non è ancora che sonno, e la veglia è un grado di più. L'anima non è dunque in sè stessa che la prima forma, il primo atto dell'organismo. La forma ultima, il fine supremo, è l'azione stessa dell'anima, l'azione indivisibile, superiore al movimento ed al riposo (*De An.*, II, 1).

Ma la natura non può liberarsi che per gradi dai legami della materia e della necessità. Essa tende al suo fine e non lo perde mai di vista; ma non può elevarvisi di colpo. Non è che per una progressione ascendente di forme ch'essa raggiunge la sua

forma più alta. Una scala d'esistenze si sviluppa e riempie, senza lasciare vuoto, tutta la categoria della sostanza o dell'Essere. È come una stessa potenza che, d'organizzazione in organizzazione, d'anima in anima, sale con un movimento continuo fino al punto culminante dell'attività pura; è l'essere che esce per gradi dallo stupore e dal sonno (*Hist. An.*, VIII, 1; *De Part. an.*, IV, v).

K) La pianta.

Il più basso grado della natura è la semplicità assoluta dei corpi elementari. Al di sopra dell'elemento viene il misto. La mescolanza non è una giustapposizione meccanica, ma una combinazione, una trasformazione. Il prodotto è differente dai suoi principii; ha la sua natura, la sua essenza, la sua forma propria (*Met.*, VII, p. 163, l. 20; l. 27), ed è indefinitamente divisibile in parti simili. La mescolanza suppone la differenza dei principii costitutivi e l'omogeneità delle parti integranti (*De Gen. et Corr.*, I, x). Al di sopra della mescolanza viene l'organizzazione; l'organizzazione è una sintesi eterogenea di differenti mescolanze omogenee: l'unità di questa sintesi è la vita (*De Part. an.*, II, 1). La prima forma della vita è la vegetazione. La vegetazione è la crescita spontanea; la crescita è il risultato della nutrizione. La nutrizione è l'intussuscezione, per cui l'essere riceve nel suo corpo una sostanza estranea, se

l'assimila con l'azione del suo calore vitale, e la converte in sua propria sostanza rigettandone il superfluo (*De An.*, II, IV; *Hist. an.*, I, II; *De Part. an.*, II, III). La forma fondamentale dell'organismo è dunque quella d'un canale che riceve il nutrimento dall'estremità superiore, lo digerisce al centro, e dall'estremità inferiore rigetta il resto (*Hist. an.*, I, II). È la forma d'una lunghezza con i suoi due limiti ed il suo intervallo fra due, la prima dimensione dello spazio (*De An. inc.*, IV). La prima funzione dell'organismo è il movimento nella categoria della quantità, che risponde alla materia; la prima potenza del principio vitale, dell'anima, è la potenza vegetativa, è l'anima nutritiva, e l'essere, che non ha altra anima, è la pianta (*De An.*, II, II, IV; *De Plant.*, I, I). La vegetazione non è, come la mescolanza, indefinita: essa segue un ordine, ha un termine; s'arresta ad una grandezza e ad una figura determinate, ed è da queste che l'anima si rivela. Il fuoco brucia ed aumenta a misura che lo si alimenta: l'anima assoggetta il corpo ad una misura (*De An.*, II, IV). L'infinito è la materia, la natura cerca la forma e fugge l'infinito (*De Gen. an.*, I, I). Ma la forma, il fine, è l'azione, e l'azione non vuole essere finita; in possesso del presente, essa aspira a farne l'eternità. Ora, la materia racchiude un germe necessario di distruzione: la pianta è nata, è d'uopo ch'essa muoia. Non è dunque da sè stessa che può eternarsi; ma almeno si perpetuerà in un

altra sè stessa. La natura fa tutto per il meglio. Dove l'identità è impossibile, essa supplisce con la somiglianza; dove s'interrompe la continuità della vita, essa stabilisce la propagazione; riempie, senza interruzione, della perpetuità dei suoi periodi i vuoti che la morte farebbe nel tempo. Lo scopo della nutrizione è dunque la generazione. È questa l'azione finale in cui la pianta, pervenuta allo sviluppo di tutti i suoi organi, trova la sua perfezione ed il suo bene (*De An.*, II, IV; *Oecon.*, I, III; *De Gen. an.*, II, I; *De Gen. et Corr.*, II, X). La generazione suppone un principio passivo, che contenga il germe del nuovo essere, ed un principio attivo, che imprima al germe il movimento e la vita. È necessario un principio femina ed un principio maschio che s'uniscano in un atto comune (*De Gen. an.*, I, XXII). Ma i due sessi sono già mescolati nella pianta. Tutta la sua vita, tutto il suo essere è nella riproduzione; i due principii generatori sembrano confondersi sul suo tronco in un amplesso perpetuo (*Ibid.*, XXIII). In generale, nella vita vegetativa, l'individualità è ancora debole; l'eterogeneità è poco pronunziata e per conseguenza anche l'unità. Se si divide una pianta, ciascuna delle parti prende una vita propria e si sviluppa in una pianta nuova. Ogni pianta è in qualche modo un aggregato di piante, unite in una vita comune. È un solo e medesimo essere, ed anche una sola e medesima anima, ma che può diventare più con la divisione del corpo. La natura

non vi ha potuto raggiungere, con la continuità della figura, che l'unità d'azione; la pluralità vi sussiste in potenza, sempre pronta a passare all'atto (*De An.*, II, II; *De Respir.*, XVII).

I) L' animale.

Il secondo grado della vita è il sentimento. Ciò che fa l'animale, e che lo eleva al di sopra dell'essere animato, è l'anima sensitiva. La pianta è quasi omogenea; formata principalmente dell'elemento terrestre di cui si nutrisce e nel quale si tuffano tutte le bocche delle sue radici, essa passa la sua vita nell'uniformità del sonno (*De Gen. an.*, III, XI; *De Respir.*, XIII; *De An.*, II, IV; *De Iuv. et Sen.*, I; *De An. inc.*, IV; *De Somn.*, I): il corpo dell'animale è un composto di tutti gli elementi del mondo, in proporzioni definite che non possono cambiare molto senza che esso muoia. A lui non basta più la potenza cieca della nutrizione e della generazione: gli è d'uopo un principio che gli serva di misura tra le influenze che si esercitano su lui da ogni lato, che lo avverta, con impressioni di piacere e di pena, di ciò che le cose esterne possano cagionargli di bene o di male, e che gl'insegni a riconoscere ciò che deve cercare e ciò che deve fuggire. A questa organizzazione complicata è necessaria la sensazione (*De An.*, III, I, XII, XIII). La vegetazione consiste in un accrescimento spontaneo; la sensazione in un'alterazione.

L'animale non si muove dunque soltanto, come ogni essere animato, nella categoria della quantità, ma anche in quella della qualità (*Ibid.*, II, v).

Ogni movimento suppone un motore ed un mobile, una potenza attiva ed una potenza passiva. Il movimento è nel mobile, l'atto è il limite comune delle due potenze opposte. La sensazione ha luogo dunque nel soggetto che la prova; ma appartiene egualmente all'oggetto esteriore che la produce; essa è la loro forma, il loro atto, la loro realtà comune (*De An.*, III, II). L'atto del colore è la vista, l'atto del suono è l'udito (*Ibid.*). Il colore non è in atto che all'istante stesso in cui esso è visto, il suono al momento preciso in cui è udito. La sensazione è il termine medio che mette in relazione l'essere che sente con la cosa sentita, il limite comune che li separa e li unisce insieme nella realtà indivisibile d'una sola e medesima azione (*Ibid.*). Infine, ogni potenza s'estende a due contrarii tra i quali s'opera il movimento; il movimento suppone tra il motore ed il mobile una contrarietà che decresce fino a che il secondo non abbia preso la forma del primo. La sensazione suppone dunque, come la nutrizione (*De An.*, II, IV), tra l'agente ed il paziente una opposizione che il movimento fa sparire per gradi. La sensazione consiste nella determinazione del rapporto tra il più ed il meno, nella misura dell'eccesso e del difetto (*Ibid.*, II, XI). Ma se la differenza è troppo grande tra la forma dell'agente e quella del paziente,

il rapporto non è più possibile, l'equilibrio non può stabilirsi e la violenza del movimento distrugge il sentimento (*Ibid.*, XII). La sensazione è il mezzo tra due estremi, commensurabili l'uno con l'altro; è il termine medio, e, per conseguenza, la misura dell'opposizione delle qualità sensibili (*Ibid.*, XI).

Il primo di tutti i sensi è quello che fa conoscere le differenze essenziali degli elementi stessi di cui l'essere senziente è composto: la gravità e la leggerezza, la durezza e la mollezza, il freddo ed il caldo. Queste differenze sono le opposizioni del corpo in quanto corpo; il senso che ne dà la misura è il tatto. Il tatto giudica dunque di tutti i corpi, ed è diffuso per tutto il corpo dell'animale. Senza il tatto l'animale non è più: l'eccesso d'una qualità tangibile, distruggendo il rapporto necessario alla sensazione, produce distruzione dell'intero organismo ed annienta la vita col sentimento (*De An.*, III, XIII). Costituito l'animale, la nutrizione è il suo primo bisogno. Dopo il tatto verrà dunque il senso del nutrimento, il gusto, che, determinando i sapori, distingue l'alimento dalle sostanze inutili o nocive alla vegetazione, ed insegna all'animale ciò che deve prendere e ciò che deve respingere. Il gusto è ancora come una specie di tatto. Esso non giudica che al contatto. Situato all'entrata del canale che costituisce l'essenza dell'organizzazione vegetale, i suoi giudizi cadono ancora sul necessario, su ciò che conserva la vita e di cui il vizio, come l'assenza, la distrugge (*Ibid.*, XII; *De Sens.*, I).

Fin qui l'animale non si eleva molto al di sopra della pianta. Se non ha più la parte superiore, la bocca, immersa nella terra, per la sua parte inferiore esso v'è ancora attaccato. È ancora una mescolanza dei due sessi, una individualità imperfetta, che una divisione meccanica divide in una moltitudine d'individualità distinte. Tal'è l'animale-pianta, lo zoofito (*Hist. an.*, VIII, 1; *De Gen. An.*, I, 1). Peraltro, l'anima sensitiva spiega un'attività già superiore alle potenze cieche della vegetazione; essa conosce il piacere e il dolore; ha dunque delle avversioni e dei desiderii; s'elevano dunque in essa immagini confuse degli oggetti esteriori; essa non ha la volontà, l'immaginazione volontaria, ma l'immaginazione sensibile e passiva (*De Gen. An.*, I, XI).

Ma ben tosto l'animale si distacca dalla terra, si muove nello spazio. Allora è d'uopo che egli preveda da lontano i pericoli che potrebbe incontrare, bisogna che senta da lontano. Gli sono necessarii nuovi sensi, che non esigano più, come il tatto ed il gusto, il contatto immediato dell'oggetto e dell'organo. La condizione di ogni sensazione è l'impressione, che suppone il tatto; ma ora sono necessari dei sensi che non ricevano l'impressione che da un mezzo messo in movimento dall'oggetto: questi sensi sono l'odorato, l'udito, la vista (*De Sens.*, 1; *De An.*, III, XII). Ma se l'odorato è ancora strettamente legato al gusto, se la sua funzione principale è ancora il

discernimento degli alimenti, i sensi dell'udito e della vista non sono più unicamente relativi ai bisogni della vita; non è più soltanto all'essere ch'essi servono, ma anche al benessere; al di sopra della materia e della necessità comincia ad apparire il bene ed il bello (*De An.*, III, XII, XIII; *De Part. an.*, III, VII; *Pol.*, VII, III; I, II). Il suono e la luce, diffusi dalla riflessione in tutta la natura (*De An.*, II, VIII), la luce soprattutto, manifestano all'animale un'infinità di differenze sulle quali si esercita incessantemente l'attività della sua immaginazione e dei suoi desiderii (*Met.*, I, p. 3, l. 7; *De Sens.*, I). Il tatto, diffuso su tutto il corpo, non ha un luogo definito; il gusto risiede nella parte superiore dell'organismo vegetale. I tre altri sensi, sempre più indipendenti dalle funzioni della vegetazione, si dispongono, in organi distinti, a distanze sempre maggiori dall'organo del gusto: l'odorato prima, poi l'udito, poi la vista. Tutti guardano nello stesso senso, che non è più quello dell'organo generale della nutrizione. L'animale non ha più soltanto l'alto ed il basso, ma anche l'avanti e l'indietro; una parte anteriore, dove risiedono i sensi, una parte posteriore che è loro opposta. La figura non è più determinata soltanto nel senso della lunghezza, ma in quello della larghezza; alla prima dimensione dello spazio viene ad aggiungersi la seconda (*De An. inc.*, IV; *De part. an.*, II, X).

Ma dal momento che l'animale si muove spontaneamente nello spazio, bisogna che il corpo si

divida come in due parti, di cui l'una dia la spinta e trascini l'altra. Nel rettile questa distinzione è appena sensibile; essa ben presto si pronunzia, e l'organismo manifesta nello spazio una nuova opposizione. Le membra si sviluppano, per paio parallele, lungol'asse dell'animale. Perpendicolari insieme e alla lunghezza e alla larghezza, esse determinano nel sistema del corpo la terza dimensione, che esaurisce tutte le misure possibili dell'estensione. Niente è mobile nello spazio se non il solido divisibile secondo tre direzioni perpendicolari fra loro; niente si muove da sè nello spazio, che non rappresenti nella sua figura la solidità, che fa il corpo, e le tre dimensioni dell'estensione (*De An. mot.*, I; *De An. inc.*, IV; *De Part. an.*, III, III). Infine, è il moto che è il principio, la ragione determinante, il segno della terza dimensione dell'estensione. Similmente, nel corpo dell'animale non v'è carattere esteriore che possa servire a discernere la dritta dalla sinistra; i due lati sono simmetrici; nessuna differenza è dunque nella funzione; essa è nell'iniziativa del movimento, che appartiene alla destra. La destra non è in sè stessa, e non è per l'animale, che la parte per la quale esso comincia a muoversi da sè stesso; la sua sinistra, la parte che obbedisce e segue (*De Part. an.*, III, III).

Ma, fintanto che la vita non ha centro, l'individualità è incompleta. Un po' al di sopra del zoofita, i sessi non sono già più confusi; l'animale ha già un fine più alto di quello di perpetuare la

sua razza: il maschio e la femina si separano, per seguire ciascuno per conto suo un particolare destino, e non si riuniscono più che in epoche stabilite nelle quali l'amore li riavvicina. Ma le parti possono ancora, dal momento che sono allontanate, manifestare una vita propria; ciascuna articolazione è in certo modo il limite d'una organizzazione e d'una vita particolare (*Met.*, VII, p. 161, l. 2; *De Respir.*, XVII; *Hist. an.*, IV, VII; *De Part. an.*, IV, VI). Il numero delle parti simmetriche è come indefinito; il tutto non forma un'unità sostanziale, assolutamente indivisibile, ma soltanto un'unità di concorso e d'azione. Tuttavia l'organizzazione si complica, e, per assimilarcene gli elementi, l'animale ha bisogno d'un grado superiore di calore vitale (*De Respir.*, XIII). Si forma un cuore, che compie la trasformazione del nutrimento in sangue, e che gl'imprime un movimento perpetuo. V'è un centro determinato e che nell'animale vive come d'una vita propria (*De Part. an.*, III, IV), un centro, un termine medio di potenza e di materia come di azione: ben presso il corpo si centralizza; esso non è più un aggregato di animali, ma un tutto indivisibile (*Ibid.*, V). Il numero degli organi di locomozione non supera le due paia, dissimili fra di loro, e mobili secondo delle diagonali di cui il centro risponde al centro dell'organismo (*De An. inc.*, I; *De Iuv. et Sen.*, II). I movimenti, le sensazioni, le immaginazioni, i desiderii si diversificano e si ordinano sotto l'impero d'un'attività supe-

riore. L'eterogeneità aumenta, e al tempo stesso la semplicità. La vita, concentrandosi, è divenuta più intensa, l'azione più libera e più possente, l'unità più intima ed indissolubile.

Il sistema organico, duplice in tutte le sue parti, converge verso il cuore. Il sistema della sensibilità ha egualmente un centro. Le cinque classi degli oggetti sensibili formano come altrettanti generi differenti che hanno rapporti comuni. Così il liscio è per il tatto ciò che il bianco è per la vista (*Met.*, XIV, p. 306, l. 28; XII, p. 245, l. 11). V'è dunque un senso generale che paragona questi generi, ne giudica la differenza e la similitudine, ne misura le proporzioni e ne determina l'analogia. Ciascun senso è il limite comune d'una o più opposizioni, il termine medio che misura delle specie contrarie: il senso generale è il limite in cui s'incontrano i sensi particolari ed il termine medio che li misura tutti (*De An.*, III, VII; II, II). Gli oggetti del senso generale sono dunque, in certo modo, delle universalità che dominano tutti i generi della sensazione e li sottomettono a forme comuni; esse sono il movimento ed il riposo, l'estensione, il tempo, la figura, il numero e l'unità, ma innanzi tutto il movimento. Il movimento dà l'estensione ed il tempo, o la quantità continua; la negazione, o la divisione della quantità continua, dà la quantità discreta, o il numero (*De An.*, II, I, III); quanto all'unità, essa è nell'atto stesso della divisione.

Il senso generale si eleva così, per un'astrazione successiva, dal movimento alle forme immobili che sono gli oggetti delle matematiche, e dalla realtà della natura a delle concezioni (*Ibid.*, III, VII). Alla sua più alta potenza è l'intelletto. ⁽¹⁾ Il senso generale non conosce nulla che nelle sensazioni particolari dei varii sensi; l'intelletto non si rappresenta nulla se non nel campo dell'immaginazione, (*De An.*, III, VII, VIII), con le condizioni dello spazio e del tempo, sotto la forma determinata d'una grandezza finita (*De Mem.*, I). Ma, benchè abbia nelle cose sensibili il suo tipo e la sua stessa realtà, l'oggetto dell'intelletto non è meno un oggetto intelligibile, ed il pensiero supera i limiti stretti della sensazione (*De An.*, III, VIII). Con il sentimento del tempo, con la distinzione del presente, del passato e dell'avvenire, si sviluppano la memoria e l'opinione (*De Mem.*, I). L'anima non si conduce più per un istinto assolutamente cieco; essa intravede il suo fine e cerca i mezzi, comincia a conoscere l'arte e la prudenza (*Hist. An.*, I, I).

L) L'uomo.

Peraltro, perchè il senso generale si elevi, nello stesso intelletto, alla sua più alta forma, è neces-

⁽¹⁾ *De Part. an.*, IV, x; *De An.*, III, ix; *Anal. post.*, II, XVIII: Δύναμις κριτική. Κοινή αἴσθησις, διάνοια, δοξαστικόν, λογιστικόν sono termini equivalenti.

sario un ultimo sviluppo, che porta ad un più alto grado la mobilità dell'organismo e termina di sottometterlo all'impero dell'anima. Finchè la parte inferiore del corpo è troppo gracile e debole ed ha bisogno di quattro membra per sopportarlo, la faccia, ove risiedono i sensi, è vicina alla terra e la carne pesa sull'anima. ⁽¹⁾ L'uccello stesso si muove con pena senza il soccorso delle ali ed inclina sempre più o meno verso il suolo. Ma con l'estendersi ed il fortificarsi delle membra il corpo si solleva, l'animale si tiene e cammina diritto. Ben presto l'intelligenza è libera dal peso della materia; la memoria prende più forza, la volontà si fa luce, e con la volontà la ragione. E quando si vede spuntare il potere di deliberare e di scegliere, allora non si ha più l'anima sensitiva, ma l'anima ragionevole; non è più l'animale, ma l'uomo. ⁽²⁾ La prima potenza di dove era partita la natura era l'indeterminazione assoluta della materia, che, di due forme contrarie, può prendere indifferente-mente l'una o l'altra; l'ultima potenza attiva alla

⁽¹⁾ *De Part. an.*, IV, x. Secondo Camper (*Kort Berigt wegens de Ontleding van verschiedene Orang-Outangs*, Amsterdam, 1780), quasi tutta la differenza che la sezione anatomica scopre fra l'uomo e l'orang-outang consiste nelle parti destinate alla locomozione. Herder, *Idées sur la philos. de l'hist.*, trad. da E. QUINET, I, 166.

⁽²⁾ *De Part. an.*, IV, x; II, x. *Hist. an.*, I, 1. L'uomo solo ha la memoria e l'immaginazione volontarie, ἀνάμνησις, φαντασία λογιστική. *Ibid.*; *De Mem.*, II; *De An.*, III, x.

quale essa arriva, la più alta, è la potenza attiva che delibera fra due partiti opposti, e che si decide essa stessa per quello che preferisce.

Le potenze intermedie, che non hanno la ragione, non hanno la scelta. Di due contrarii esse non ne possono che uno solo, di cui perseguono ininterrottamente la realizzazione. La potenza intelligente se ne serve come di mezzi che applica ai suoi fini (*Met.*, IX, p. 177, l. 1). Le tendenze cieche, gl'istinti irresistibili sono i suoi strumenti; la fatalità del mondo naturale è come l'organo del pensiero e della volontà.

Tutte le forme inferiori non sono che gradi pei quali la natura s'è elevata a questa forma sublime dell'umanità. L'uomo li riassume tutti e ne rappresenta la serie intera nella successione delle sue età. Nel seno che l'ha concepito, egli vive come la pianta, d'una vita tutta vegetativa: muto, cieco, insensibile, la testa chinata verso terra (*De Gen. an.*, II, III). Una volta venuto alla luce, egli respira, sente, si muove; ma durante la prima infanzia le sue membra inferiori, troppo deboli ancora, non possono portarlo. Come tutti gli animali, egli è un nano, accasciato sotto il fardello del suo proprio corpo (*De Part. an.*, IV, x). Egli quasi non si eleva al di sopra delle funzioni animali della sensibilità (*Hist. an.*, VIII, 1). Abbandonato all'immaginazione, egli ha la memoria volontaria debole e poca previdenza; lo governa l'appetito. Ma la giovinezza lo solleva; le sue

membra inferiori si sviluppano e si proporzionano al corpo secondo dei rapporti definiti (*De Part. an.*, IV, x); ha l'agilità e la bellezza insieme; la sua testa intelligente domina l'orizzonte. Senza aver nulla perduto delle facoltà della sua infanzia, vegetando ancora come la pianta, sensibile come l'animale, egli è divenuto uomo, è libero e pensa.

M) Il bene ed il piacere.

L'umanità è dunque il fine della natura; la natura nulla fa invano ed è per l'uomo ch'essa ha fatto tutto (*Polit.*, I, III). Ma l'umanità è il compendio di tutti i regni e di tutte le epoche della natura; l'umanità ha dunque anche il suo principio, il suo fine, i suoi gradi di perfezione, e solo nel suo fine è la perfezione e l'ultimo fine della natura. La perfezione è il bene; il bene supremo della natura è dunque il bene dell'uomo.

Il bene di ogni cosa è il suo fine. Ogni cosa è compresa in un genere, in una categoria dell'essere, ed è nei limiti del suo genere che essa arriva al suo fine. Il bene di ciascuna cosa non è dunque alcunchè di superiore a tutte le categorie dell'essere ed a cui esse partecipano tutte, come l'idea platonica del bene. Non è nemmeno una generalità comune a tutte le categorie, un'analogia. Non è nè il bene in sè nè l'universalità astratta del bene (*Magn. Mor.*, I, 1; *Eth. Nic.*, I, IV; *Eth. Eud.*, I, VIII). È per ogni cosa il fine del suo movimento

(*Met.*, I, p. 9, l. 25; III, p. 43, l. 7; XI, p. 212, l. 12; XIII, p. 265, l. 10). Il fine differisce, secondo i generi, come il movimento stesso. L'universale del bene non è dunque che il risultato astratto della proporzione, dell'analogia dei fini nelle categorie del movimento. ⁽¹⁾ Ma l'analogia ha un principio, una misura comune: questa misura è nella categoria dell'Essere (*Eth. Nic.*, I, iv, *init.*). Ora, nella categoria dell'essere, l'anima è il fine del corpo, l'azione il fine dell'anima. Il primo di tutti i beni è dunque l'esercizio dell'attività naturale dell'anima (*Ibid.*, VI; *Eth. Eud.* I, VII, VIII).

Il bene, nella natura, non è dunque un oggetto, una cosa, ma un atto. L'arte, in generale, ha il suo fine, il suo bene nell'opera che produce, sussistente per sè stessa al di fuori e al di là dell'operazione creatrice. Lo scopo della natura non è di produrre, di fare, ma soltanto di agire; tutto ciò ch'essa produce, non lo produce che in vista d'un'azione finale, d'un uso definitivo, d'una pratica ultima. Sono strumenti ch'essa si prepara unicamente per suonare, come un musicista fa della sua lira (*Magn. Mor.*, I, xxxv; *De Part. an.*, I, v;

(1) Nelle tre Morali, Aristotile calcola tanti generi del bene quanti dell'essere. *Eth. Nic.*, I, iv; *Eth. Eud.*, I, viii; *Magn. Mor.*, I, i. Ma i passi decisivi sono quelli della *Metafisica* indicati nella citazione precedente. Non può esservi bene nelle categorie in cui non vi sia movimento che per accidente e relativamente. Cfr. *Eth. Eud.*, I, viii, *sub fin.*

Eth. Nic., I, 1; *Met.*, VIII, p. 187, l. 18; p. 187, l. 20). Il bene nella natura è dunque un'azione (*Eth. Nic.*, I, v; *Magn. Mor.*, I, 1; *Eth. Eud.*, I, viii).

Ora, la natura della pianta è una cosa imperfetta; la materia vi abbonda e nuoce all'azione; la vita non vi è che un sonno continuo. Superiore alla vegetazione, la vita sensitiva non è ancora peraltro che una vita incompleta; è un'attività necessariamente soggetta all'impulso delle cose esterne. La libera, la vera azione, il bene, per conseguenza, non comincia per l'anima che al momento in cui essa acquista la volontà e la ragione, e in cui, padrona di sè, si porta essa stessa e di propria scelta al suo fine. Così, nella vita vegetativa ed in quella sensitiva, non vi è bene come non vi è perfezione che in maniera relativa. Sono questi i gradi per i quali la natura s'eleva al bene assoluto dell'attività pura ch'essa raggiunge nell'umanità.

Ora, non v'è piacere senza azione, e, dal momento che la sensibilità è svegliata, non v'è azione senza piacere (*Eth. Nic.*, X, v). Il piacere non è l'atto stesso nè una qualità intrinseca dell'atto, ma è un'aggiunta che non vi manca mai; è una perfezione ultima che vi si aggiunge, come alla gioventù il suo fiore (*Ibid.*, iv). Ora, ciascuna azione ha il suo piacere proprio; l'effetto del piacere è di aumentare l'intensità dell'azione a cui esso è legato, di fissarvi l'attività dell'anima, e distoglierla da qualunque altra azione (*Ibid.*, V). Tra

l'azione ed il piacere v'è una relazione intima ed una proporzione costante. Il vero piacere non si trova dunque, e neanche il vero bene, nella vita vegetativa o animale. La voluttà dei sensi non è che il rimedio del dolore; non viene che in seguito al bisogno (*Eth. Nic.*, VII, XV) ed è legata alla passione; in luogo di soddisfare l'anima essa la turba, e, distogliendola dall'esercizio delle sue più alte facoltà, la priva dei suoi maggiori godimenti (*Ibid.*, XII). D'altronde, la voluttà non può durare al di là d'un certo tempo nè oltrepassare certi limiti senza convertirsi ancora in dolore. Il piacere più puro, e al tempo stesso più durevole, è nella libera azione che distingue l'uomo dalla bestia. Non è più il contrario d'un dolore, soggetto a mutarsi nel suo contrario (*Ibid.*, XIII, XIV); è un piacere perfetto, che completa l'attività dell'anima, che ne rende più viva ancora e più penetrante la punta delicata e che l'aguzza senza consumarla (*Ibid.*, X, v). Così si confonde col sovrano bene la sovrana felicità (*Eth. Nic.*, II, v, VIII; *Eth. Eud.*, II, 1).

Infine, nelle cose dell'arte, il bene è l'opera al di fuori dell'operazione e del modo d'essere dell'artista; l'opera è buona o cattiva per sè stessa, qualunque cosa egli abbia voluto fare. Al contrario, l'azione è inseparabile dall'agente; essa non racchiude dunque il bene in sè stessa e fuori di lui, come un effetto esteriore alla sua causa. Il piacere non è nemmeno attaccato alla forma astratta dell'atto,

ma alla realtà interiore dell'azione. Per la perfezione della vita pratica e per la perfezione del piacere è necessaria dunque la perfetta conformità dell'abitudine o della disposizione dell'agente col suo atto. Per questo, bisogna che l'agente conosca l'atto, che lo preferisca e lo scelga; bisogna che lo scelga per sè stesso, come un fine, non come un mezzo (*Eth. Nic.*, II, III). Questa scelta stessa e questa volontà libera è ciò in cui consiste l'azione. L'arte si porta al di fuori; la pratica passa al di dentro, ed è tutta nell'intenzione e nella risoluzione. Il bene o la felicità non si trova dunque che nella scelta intelligente e libera del bene per il bene.

N) Il sommo bene, la virtù, il costume.

Il piacere è la forma sotto la quale il bene provoca in ogni anima il desiderio e per cui esso la determina all'azione. Tutti gli esseri suscettibili di piacere o di dolore fuggono ciò che loro dispiace e cercano ciò che loro piace. Ciascuno segue il suo piacere particolare, e tutti, senza saperlo, si trovano a seguire lo stesso piacere; in tutti v'è alcunchè di divino che, di grado in grado, persegue, sotto l'apparenza, la realtà della felicità e del bene (*Eth. Nic.*, VII, XIV). L'ultimo grado in questo movimento ascendente della sensibilità è di trovare il piacere nel piacere del bene, d'amare ciò che è amabile, di odiare ciò che è

odioso in sè (*Ibid.*, X, v). Ma, sotto lo stesso involucro del sovrano piacere, discernere il bene e coglierlo in sè stesso è ciò che non appartiene che alla ragione. Il mobile che si porta all'azione sotto l'impulso immediato del desiderio è quella parte o piuttosto quella potenza dell'anima che è soggetta alle emozioni della gioia e del dolore, alle passioni dell'odio e dell'amore; è una potenza cieca per sè stessa e priva di ragione (*Magn. Mor.*, I, v; *Polit.*, VII, XIII; cfr. *Met.*, XII, p. 244, l. 17; *De An.*, III, IX, VII; *Magn. Mor.*, I, XXXV). Ma essa è suscettibile, nell'uomo, di conformarsi alla ragione e subirne la direzione superiore (*Eth. Nic.*, I, XIII). La ragione non muove e le sue prescrizioni non scuoterebbero mai le potenze dell'anima (*De An.*, III, IX). Ma la ragione rivela il bene. Immobile, il bene muove il desiderio con l'irresistibile attrazione della sua beltà; il desiderio si muove ed al tempo stesso muove l'uomo. Il desiderio è l'intermediario o il termine medio necessario tra la ragione e la parte passiva dell'anima, o la sensibilità pura (*Ibid.*, X; *De An. mot.*, V, VIII, X; *Eth. Nic.*, VI, II); è la ragione che impone al desiderio la forma superiore della volontà. ⁽¹⁾

Il bene e la felicità non appartengono dunque all'uomo stesso se non all'età in cui la sensibilità

⁽¹⁾ Cfr. *De An.*, III, XI. La προαίρεσις soprattutto appartiene insieme all'ὄρεξις ed alla διανοία: *De An. mot.*, VI.

è divenuta intelletto, all'età della volontà, ⁽¹⁾ della ragione, al momento della perfezione e della maturità della vita (*Eth. Nic.*, I, x; *Eth. Eud.*, II, viii). Inoltre, non basta il volere una volta ciò che la ragione comanda. La vita umana non è di un giorno, e una rondine non fa primavera (*Eth. Nic.*, I, vi). È d'uopo un'attività sostenuta dell'anima, che riempra tutta la vita e non lasci alcun posto al male. È d'uopo la perfezione della vita nel senso dell'estensione come nel senso dell'intensità e dell'energia, nel senso della quantità come in quello della forma e della qualità. Il sovrano bene dev'essere definito: l'attività dell'anima ragionevole in una vita perfetta (*Eth. Nic.*, I, x; *Magn. Mor.*, I, iv; *Eth. Eud.*, II, i).

Per ogni azione è necessaria una potenza propria; per ogni bene, una potenza già determinata e disposta al bene, una virtù (*Eth. Nic.*, I, x). Il movimento è nel mobile: la virtù necessaria al movimento dell'anima verso il bene risiede dunque nella parte mobile e passiva dell'anima, soggetta alle impressioni del piacere e del dolore e ai movimenti contrarii delle passioni (*Ibid.*, II, ii; *Magn.*

(1) *Polit.*, VII, xiv: la βούλησις è attribuita al bambino. Ma la βούλησις, in senso proprio, non è che la *velleità* degli scolastici (*velleitas* da *vellem*), che tende ad un fine senza esaminarne la possibilità, i mezzi; la volontà (*volò*), che caratterizza il βουλευτικόν, è la *προαίρεσις*, scelta d'un fine praticabile e nello stesso tempo del mezzo che lo rende possibile. *Eth. Nic.*, III, iv, v.

Mor., I, v). Così, la prima condizione della pratica del bene sono le disposizioni naturali al bene (*Magn. Mor.*, I, xxxv; *Eth. Nic.*, VI, xiii). Ma la virtù naturale, ignorante e mobile, può lasciarsi smarrire da voluttà ingannevoli; essa può lasciarsi distogliere dal bene dall'apparenza del bene. Per mantenerla nella retta via è d'uopo fare d'una disposizione, d'una tendenza, un'abitudine invariabile dell'anima: Ora, non v'è che un mezzo per acquistare l'abitudine ed è il costume; ed il costume è la ripetizione dell'azione.

L'anima si compiace nell'azione e non domanda che d'agire. Tuttavia la materia, mutabile e peritura, resiste, e non le permette di perseverare sempre e senza interruzione nel medesimo atto. L'animale durante la veglia è in uno stato di travaglio e di sforzo continui (*Eth. Nic.*, VII, xv). Allo sforzo succede a poco a poco la fatica; il piacere decresce e l'attività si rilascia (*Ibid.*, X, iv; *Pol.*, VIII, ii; cfr. *De Somn.*, i): tal'è la causa del sonno. Ma l'anima tende incessantemente a rientrare nell'azione; non è essa che s'è stancata; più essa agisce, più desidera agire, e agire nello stesso senso e nello stesso modo. Ciò che ha fatto una volta, essa si compiace di rifarlo; supera, tornando alla carica, la resistenza della materia (*Eth. Nic.*, VII, xv), e ritrova nel costume il piacere stesso della novità (*Eth. Nic.*, X, iv; *Rhet.*, I, xi). La ripetizione dell'atto, in mancanza della continuità, ne fa all'attività come una forma da cui

essa non si separa più e quasi una seconda natura (*De Mem.*, II; *Rhet.*, I, XI). Il costume produce l'abitudine, l'abitudine il desiderio, e il desiderio l'azione. È un circolo in cui l'anima gira da sè stessa senza arrestarsi. Per trasformare in un'abitudine costante una semplice facoltà o una virtù naturale, basta dunque farla entrare in atto: l'atto genera a poco a poco un'abitudine conforme. È con la pratica che si apprende, è suonando la lira che si diventa suonatore di lira, è ripetendo atti di temperanza che si diventa temperante (*Met.*, IX, p. 180, l. 22; *Eth. Nic.*, II, 1). Il corpo che non agisce nè sente è incapace d'abitudini acquisite; si ha un bel lanciare la pietra cento volte di seguito verso il cielo, essa ritorna, non appena la si abbandona, al suo luogo naturale, in direzione del centro della terra (*Magn. Mor.*, I, VI; *Eth. Nic.*, II, 1). Sola, l'anima aggiunge alla natura e dà a sè stessa le forme superiori della scienza, dell'arte e della virtù. Ma di tutte le abitudini acquisite la più forte e la più durevole è quella stessa in cui s'è trasformata, con l'esercizio, l'inclinazione costante ed essenziale di ogni anima verso il bene e la felicità. Si oblia la scienza, si oblia anche l'arte che non si esercita più; la virtù non conosce l'oblio (*Eth. Nic.*, I, XI). La virtù per eccellenza è la virtù pratica; le abitudini per eccellenza sono le abitudini virtuose, sono i *costumi* propriamente detti, oggetto principale dell'educazione (*Ibid.*, X, x; *Polit.*, VIII, 1 sgg.), e la teoria

della virtù è la *Morale* (*Eth. Nic.*, II, 1; *Eth. Eud.*, II, II).

La virtù non riceve dunque la sua perfezione che dal costume (*Ibid.*), ed è nella perfezione della virtù che si trovano soddisfatte tutte le condizioni del vero bene. Non basta per il bene conoscerlo e volerlo, neanche volerlo come bene e per sè stesso. È necessaria una volontà che non sia leggera e mobile come la passione, ma che proceda da una disposizione ferma e incrollabile (*Ibid.*, III). Il bene, o la felicità, può dunque essere definito: l'azione dell'anima compiuta per virtù, conformemente alla ragione (*Eth. Nic.*, I, V, XIII; *Magn. Mor.*, I, IV; *Eth. Eud.*, II, 1).

o) La virtù come giusto mezzo e la ragione.

Ora, ogni bene è il fine, ossia la perfezione del suo genere (*Eth. Nic.*, II, IV). Ora, la cosa perfetta è quella che non ha nulla di più e nulla di meno di quello che deve avere, in cui non v'è nulla da aggiungere e nulla da togliere (*Met.*, V, x); la perfezione è un mezzo tra un più ed un meno. Il male è dunque in un eccesso e in un difetto, come in due estremi tra cui il bene occupa il mezzo (*Eth. Nic.*, II, v sgg).

Il bene è il fine ossia l'estremità del suo genere, e tuttavia è un mezzo. Ma il mezzo è il limite comune delle due estremità ch'esso separa. È il punto al di qua del quale è restato il difetto e

che l'eccesso ha oltrepassato; è dunque il fine dove bisogna andare e di dove bisogna tornare, a partire dal primo e dal secondo degli estremi; è la loro estremità comune. I due estremi in ogni genere, in ogni categoria, sono i contrarii che determinano l'estensione dell'opposizione; l'eccesso e il difetto sono dunque contrarii l'uno all'altro; è la prima contrarietà della categoria di quantità. Ma da ciò stesso segue che la loro estremità comune è contraria a tutti e due. L'eccesso è il contrario del difetto; il bene è il contrario del male, ossia insieme dell'eccesso e del difetto (*Ibid.*, VIII). Il bene è dunque un'estremità in quanto bene e per sua perfezione; è un mezzo nel duplice rapporto che costituisce il suo essere (*Eth. Nic.*, II, VI).

Il mezzo è un eccesso relativamente al difetto, un difetto relativamente all'eccesso. È, dunque, come ogni mezzo, una media in rapporto inverso con i due estremi. L'eccesso e il difetto formano con il bene una proporzione continua, di cui esso è il termine medio. È questo punto indivisibile della perfezione tra due infiniti che ogni arte cerca raggiungere; è anche dove mira la natura, più esatta di qualsiasi arte, e per conseguenza la virtù (*Ibid.*, V).

Ma il bene non è soltanto un mezzo, è il bene: non è dunque soltanto un mezzo fra il più ed il meno, ma un mezzo fra più e meno di quel che si deve, tra il troppo ed il troppo poco. La conve-

nienza è ciò che misura l'eccesso e il difetto. Gli estremi sono qui relativi al mezzo. La relazione degli estremi con il bene non è dunque una semplice differenza di quantità, ma un rapporto; la proporzione non è una proporzione aritmetica, ma una proporzione geometrica; il bene, o il limite comune che ne fa la continuità, non è una media differenziale, ma una media proporzionale.

Difatto, nell'arte come nella pratica, il bene si misura sul fine; il fine è l'atto che l'agente deve proporsi secondo le circostanze, i tempi, i luoghi, le persone, le cose. Il bene non è dunque come un punto immobile a distanza eguale da due limiti fissati in anticipo nell'estensione e nella materia; è un mezzo secondo la forma e la misura variabile dell'atto. Non è il mezzo della cosa, ma il mezzo relativamente a noi (*Eth. Nic.*, II, v).

Ma, nella pratica, l'atto non si separa, come nell'arte, dalla maniera d'essere dell'agente. La virtù è dunque anche un mezzo, un mezzo tra due vizi contrarii: il coraggio, tra la viltà e la temerità; la liberalità, tra la prodigalità e l'avarizia. La virtù è un'abitudine invariabile di moderazione o di misura riguardo alle passioni (*Ibid.*, cfr. VI sgg. *Magn. Mor.*, I, VIII; *Eth. Eud.*, III, VII).

Ma cos'è che determina il mezzo del bene e della virtù? Non sono gli estremi dell'eccesso e del difetto, che non sono termini definiti e determinanti per sè stessi, e che, al contrario, non si definiscono che per la loro relazione col termine

medio. Non è neanche la virtù, che è una disposizione, e che attende d'altronde la sua determinazione e la sua forma. Non può essere che la ragione. Un'abitudine invariabile di misura, riguardo alle passioni, volontaria e determinata dalla retta ragione, tal'è la sola definizione completa della virtù (*Eth. Nic.*, II, VI).

La virtù non risiede dunque nella ragione stessa. La virtù non è la scienza, e non si può risolverla, come ha voluto fare la dialettica socratica, nell'idea nuda della virtù (*Magn. Mor.*, I, I, XXV; *Eth. Eud.*, I, V; cfr. *Eth. Nic.*, VI, XIII). Sapere ciò che è la giustizia non è lo stesso che essere giusto; sapere non è praticare. Non basta definire ciò che è la virtù; bisogna vedere donde nasce e in qual modo. Non basta avere la definizione e discorrerne; è dell'opera che si tratta (*Eth. Eud.*, I, V). Così, non è vero che la virtù sia tutta quanta un oggetto d'insegnamento e che si possa apprenderla unicamente per sentito-dire e per tradizione: il tirocinio della virtù è l'azione; il costume ne è la causa efficiente (*Eth. Nic.*, II, II, III). Non è vero che la virtù non sia che conoscenza, il vizio ignoranza, e che nessuno pecchi scientemente e volontariamente; la virtù è nell'accordo, il vizio nel disaccordo della volontà con la scienza (*Eth. Nic.*, III, VII; VII, III; *Magn. Mor.*, I, IX). Infine la scienza si dimentica, la virtù non si dimentica. La virtù appartiene, come il vizio suo contrario, non al pensiero, ma a quella parte

dell'anima che è suscettibile di azione e di passione, di volontà e di desiderii, di piaceri e di dolori, alla sensibilità cieca e priva per sè stessa di ragione. Sopprimere la passione ed il movimento è sopprimere al tempo stesso la moralità (*Magn. Mor.*, I, 1). La pratica, come in generale la vita e la natura, non si spiega con le astrazioni dell'intelletto; è il mondo dell'esperienza e della realtà. L'idea, la forma logica non è che l'esteriorità, l'involucro superficiale dell'azione.

Ma, per quanto distinta sia dalla ragione, la virtù non riceve che dalla ragione la sua forma e la sua perfezione. Soltanto, la forma è nella materia come l'anima nel corpo, e non se ne separa. Per elevarsi al bene l'uomo ha bisogno di tre gradi: la natura, il costume o l'educazione e la ragione (*Polit.*, VII, XII, XIII). Alle tendenze naturali è d'uopo, per trasformarle in costumi ed imprimere loro il carattere incancellabile della moralità, l'abitudine che dà l'esercizio (*Polit.*, VII, XV; VIII, 1); alla moralità è d'uopo la direzione superiore dell'intelligenza; sta allo spirito regolare lo sviluppo e l'educazione del cuore. ⁽¹⁾

La sfera della moralità è ciò che può essere e non essere o la contingenza, e, nella contingenza, soltanto la sfera particolare della pratica, ossia

(1) *Polit.*, VIII, 1: Διάνοια opposto a τῆς ψυχῆς ἡθός. L'ἡθός ha molta relazione con il Θυμός.

degli atti che l'anima può a suo piacere compiere o no. Nell'alternativa, la sensibilità si determina con le sue avversioni ed i suoi desideri; ma, per la moralità, è necessaria la scelta, per la scelta la deliberazione. Ora, la deliberazione, che percorre l'intervallo dei contrarii, scorrendo successivamente sul peggiore e sul migliore, è la ragione discorsiva, l'intelletto. ⁽¹⁾ Al desiderio ed all'avversione rispondono nell'intelletto l'affermazione e la negazione (*Eth. Nic.*, VI, II). La deliberazione si chiude con la decisione in un senso o nell'altro, ossia con la scelta, la quale fa la volontà.

Al di sopra della virtù morale si eleva dunque la virtù dell'intelletto (*Eth. Nic.*, II, I; VI, I). Le virtù morali sono operai addestrati ed obbedienti, buoni all'opera ed all'esecuzione; ma al di sopra è necessaria l'intelligenza regolatrice che prescrive e governi, la virtù architettonica della saggezza pratica, la prudenza (*Magn. Mor.*, I, XXXV; *Eth. Nic.*, VI, VIII, XI). La prudenza suppone, con l'abilità che giudica i mezzi, la perspicacia che distingue il fine (*Eth. Nic.*, VI, XI, XIII; *Magn. Mor.*, I, XXXV). Così, come il corpo è l'organo dell'anima, la virtù naturale è l'organo della virtù morale, la virtù morale l'organo o lo strumento dell'intelligenza (*Eth. Nic.*, VII, XIV).

⁽¹⁾ *De An.*, III, XI; *Eth. Nic.*, VI, II. Ragion pratica, νοῦς πρακτικός, o più esattamente διάνοια πρακτική (*Ibid.*, X), equivalente a δοξαστικόν, λογιστικόν, βουλευτικόν. Cfr. *Magn. Mor.*, I, XXXV.

Ma l'architettonica non è ancora la vera e propria funzione della prudenza. L'architettonica è la scienza della sistematizzazione e della legislazione (*Eth. Nic.*, VI, VIII). Ora, la legislazione non può bastare alla pratica. Ogni legge è generale, ogni atto particolare. Ogni prescrizione generale, ogni formula astratta non è che il quadro vuoto, benchè più o meno stretto, d'una moltitudine infinita d'azioni differenti in un'infinità di circostanze possibili (*Ibid.*, II, VII; I, 1; *Magn. Mor.*, I, XXXIV; *Met.*, I, p. 4, l. 10 sgg.). La vera prudenza è dunque quella che scende al particolare e penetra nella realtà. Essa non è dunque una scienza, e non s'insegna se non in una generalità superficiale e vana. Non la si acquista in un giorno; è il prodotto tardivo dell'esperienza personale, il frutto più maturo della vita, che non è dato alla gioventù di cogliere. Essa non è una scienza, ma piuttosto un senso, un senso generale, come quello che c'insegna che sono necessarie almeno tre rette per determinare un'estensione, ma che, come tutti i sensi, non s'esercita propriamente che sul particolare, nell'intuizione diretta, immediata, infallibile, d'un limite indivisibile (*Eth. Nic.*, VI, IX, XII).

Ma se è la retta ragione nell'esercizio attuale della prudenza che c'insegna il bene, qual'è dunque la misura della rettitudine della ragione e dell'infallibilità della prudenza? È la ragione stessa. Quando la parte irragionevole dell'anima è stata sotto-

messa dalla virtù, quando la passione non impedisce più all'intelletto di entrare in atto secondo la sua natura, esso entra in atto, ed è questo il bene e la retta ragione (*Magn. Mor.*, II, x). Il desiderio e l'immaginazione sono soggetti all'errore; ogni ragione, una volta libera, è retta e certa (*De An.*, III, xii). La ragione non ha la sua regola fuori di sè in una legge ch'essa non ha fatto e che le è imposta; è essa stessa la regola e la legge. Il saggio vede il vero in ogni cosa; esso è la misura del vero e del bene (*Eth. Nic.*, III, vi; II, vi; IX, iv).

Infine, chi è che decide del momento preciso in cui le passioni non fanno più ostacolo alla ragione? chi è che giudica della sua libertà? È ancora la ragione, nella coscienza immediata della sua propria azione (*Magn. Mor.*, II, x). L'intuizione è a sè stessa il suo giudice e la sua misura. Nondimeno il fine della virtù non si trova nell'individualità. L'uomo non basta a sè stesso; solo, fra tutti gli animali, ha la parola, è fatto per la società (*Polit.*, I, i).

P) L'amicizia e la giustizia; la società e lo stato.

Per la perfezione in generale è necessario che il bene che si vuole non sia soltanto un bene per colui che lo vuole, ma un bene in sè, e che si trovi nel bene assoluto il proprio bene particolare (*Met.*, VII, p. 132, l. 3; *Eth. Nic.*, V, ii). Per la

perfezione della virtù è necessario che si voglia il bene, non per sè ma per il bene stesso. Bisogna che la volontà sia, come il suo oggetto, universale e indipendente dagl'interessi dell'individuo. Il vero bene di ciascuno deve dunque essere anche un bene per altri e la volontà di ciascuno estendersi ad altri che a sè stesso. Ora, la forma sotto la quale il bene si manifesta alla sensibilità e l'attira a sè è il piacere. Il carattere sensibile del vero bene è dunque l'universalità del piacere che vi è attaccato; la prova della virtù, al tempo stesso che della felicità, è il piacere trovato nel bene e nel piacere d'un altro (*Eth. Nic.*, V, III). La virtù perfetta e la felicità vogliono un desiderio perseverante della felicità altrui.

V'ha nell'animo dell'uomo, con l'inclinazione istintiva al bene, una benevolenza generale per tutto ciò che è come lui suscettibile di piacere e di dolore; ma, per la perseveranza del desiderio, più che la tendenza è necessaria la disposizione invariabile, che nasce dal costume. Si ama maggiormente a misura che si procura il bene di ciò che si ama (*Ibid.*, VIII, IX; IX, VII). Per la perfezione della virtù e della felicità bisogna dunque che la benevolenza naturale si muti, per una serie d'atti di benevolenza, in una volontà costante del bene d'un altro che noi, ossia nell'amicizia (*Eth. Nic.*, VIII, II; IX, V).

Ma nessuno può volere con una volontà costante il bene d'un altro, se quest'altro non è suscet-

tibile degli stessi beni che lui, e, per conseguenza, non gli è o per lo meno non gli diventa simile ed eguale. L'amicizia suppone la somiglianza ed eguaglianza dell'amante e dell'amato (*Ibid.*, VIII, VII, VIII; *Polit.*, III, XI). Colui che amo, l'amo come me stesso; è d'uopo dunque ch'egli sia anche un altro me stesso (*Ibid.*, IX, IX). Ma l'eguaglianza nell'amicizia suppone uno scambio costante di benevolenza; altrimenti il vantaggio sarebbe sempre dalla parte di colui che ama e che dà; è dalla sua parte che è l'azione e l'energia dell'anima; dalla sua parte che è il piacere (*Ibid.*, VIII, IX; IX, VII; *Magn. Mor.*, II, XI, XII; *Eth. Eud.*, VII, VIII). L'amicizia esige dunque la reciprocità di affetto. Inoltre, bisogna che la benevolenza mutua si manifesti con delle azioni. Se l'amico è per l'amico un altro sè stesso, bisogna che l'amico conosca, com'egli conosce, ciò che il suo amico è per lui. Con la reciprocità d'affetto, l'amicizia esige dunque tra gli amici la reciprocità assoluta e quasi l'identità della coscienza (*Eth. Nic.*, VIII, II; IX, V). Infine, non v'è amicizia perfetta ed invariabile se non quella che ha per causa e per fine la virtù, la perfezione e la forma invariabile dell'anima.

Così, l'uomo non può bastare a sè stesso (*Eth. Nic.*, IX, I); è nella sua natura di mettere la sua vita in comune con i suoi simili e di perseguire nella società la realizzazione dell'ideale della perfetta amicizia. La prima forma della società è la famiglia.

La famiglia non è il risultato della sola necessità. L'unione dei sessi, che ne è il fondamento, non vi è, nella sua forma necessaria, che momentanea; tutto il resto della vita è una comunione di mutua benevolenza (*Ibid.*, VIII, XIV; *Oecon.*, I, III); questa comunione l'ha cominciata l'amore, determinato, in generale, dal piacere degli occhi, dall'attrazione della forma (*Eth. Nic.*, IX, v); l'amore la continua. Il figlio ne è il legame, il figlio, bene comune del padre e della madre e quasi termine medio in cui si toccano (*Eth. Nic.*, VIII, XIV). Tuttavia, nella società domestica, la necessità, la materia ha la sua parte che l'amore non fa sparire. La natura ha fatto ineguali i membri della famiglia: la donna e l'uomo, il figlio ed i genitori, soprattutto lo schiavo e il padrone. È una monarchia in cui il capo di casa ha solo tutto il potere (*Polit.*, I, 1; III, IX; *Eth. Nic.*, VIII, XII); non è questa la forma più perfetta della reciprocità. La prima figura dell'amicizia perfetta è l'affezione mutua dei figli, che sono il fine della famiglia, l'amicizia fraterna. I fratelli sono press'a poco della stessa età, simili, in generale, di natura e di costumi, di tendenze e d'educazione. Ma essi non sono liberi, ed il principio della loro unione nella famiglia è ancora quello della necessità (*Eth. Nic.*, VIII, XII, XIII, XIV).

La vera forma della società è la società d'uomini uguali e liberi, o lo stato (*Polit.*, IV, IX). Lo stato è la forma delle famiglie, come la famiglia quella

degli'individui. L'individualità e la vita domestica sono le potenze successive di cui esso è la funzione e l'ultimo atto. Lo stato è dunque il fine, la perfezione, il bene, all'ultimo posto nel tempo, al primo nell'ordine dell'essenza e dell'essere (*Ibid.*, I, 1). Non è il risultato d'una combinazione artificiale, è la natura stessa e la forma essenziale dell'umanità. L'uomo è un animale nato ed organizzato per la vita politica; esso l'ama e l'abbraccia per sè stessa, senza che l'interesse ve lo spinga (*Polit.*, I, 1). Lo stato è la totalità in cui tutte le forme inferiori della vita umana vengono a prendere posto come parti, il corpo di cui esse sono le membra. Il principio che ne fa la continuità è l'amicizia. L'unità dello stato suppone la benevolenza mutua ed attiva, la comunione di pensieri, di volontà, d'azioni tra le parti viventi che ne compongono l'organismo (*Eth. Nic.*, VIII, 1; IX, x). Tutte hanno uno stesso fine, che è il fine del loro tutto. Il bene di ciascuno è il bene dell'insieme, e l'interesse generale l'interesse dei particolari.

Nella società la virtù non si racchiude nell'individualità; il suo fine non è più soltanto la perfezione di ciascuno, ma la perfezione del tutto di cui ciascuno è una parte; tutte le virtù si riassumono nella disposizione universale a tutti gli atti che possono procurare la perfezione della società. Questa disposizione è la giustizia universale. La giustizia, in questo senso, è dunque ogni virtù (perchè ogni virtù serve al mantenimento della

società), ma ogni virtù nel suo rapporto ad altri (*Eth. Nic.*, V, III). Ora, la società si compone d'individui, il tutto di parti. Nella giustizia universale deve dunque essere contenuta una disposizione particolare a stabilire ed a conservare tra gl'individui l'uguaglianza che l'amicizia esige e che è il fondamento dell'associazione: è la giustizia privata o particolare. La giustizia universale consiste nella volontà costante del mantenimento dell'ordine sociale in generale (*ἐννομία*: *Polit.*, I, I sgg. *Magn. Mor.*, I, XXXIII; *Polit.*, VII, IX), la giustizia particolare nella volontà costante del mantenimento dell'eguaglianza sociale (*Ibid.*). Il bene è una eguaglianza, perchè è un mezzo in rapporto ad un più e ad un meno; la virtù, una disposizione volontaria a costituire una eguaglianza; la giustizia, una disposizione a costituire l'eguaglianza tra eguali.

Così, dov'è l'amicizia è anche la giustizia; dov'è la giustizia è anche l'amicizia (*Magn. Mor.*, II, XI; *Eth. Nic.*, VIII, XIII). Sono due aspetti differenti, ma inseparabili, d'una sola e medesima volontà, come il piacere ed il bene, l'oggetto del desiderio o dell'amore e l'oggetto della ragione. L'amicizia vuole il bene d'altri per altri; la giustizia, il bene d'altri per il bene stesso (*Eth. Nic.*, V, III). La giustizia è dunque la forma morale o la virtù dell'amicizia. È la virtù che rende a ciascuno ciò che gli appartiene, il suo diritto (*Rhet.*, I, IX).

Come l'amicizia, la giustizia suppone due individui differenti. Ma nell'indivisibilità dell'anima

si distinguono due parti: la sensibilità e la ragione; l'una fatta per obbedire, l'altra per comandare. V'è dunque un amore legittimo di sè ed un diritto verso sè stesso; ma un diritto ed un amore tra due parti disuguali, e, per conseguenza, imperfette (*Eth. Nic.*, V, XV; *Polit.*, I, II; *Magn. Mor.*, I, XXXIV). Nella famiglia le individualità sono distinte e separate; fra lo sposo e la sposa, il padre ed il figlio, il padrone e lo schiavo, il diritto si sviluppa su tre scale differenti. Ma non v'è vero diritto, come non v'è vera amicizia, dov'è un padrone (*Eth. Nic.*, V, X). Il diritto propriamente detto non è possibile che tra eguali ed eguali liberi, ossia nello stato. Nello stato, l'ordine sociale non è altro che l'eguaglianza sociale; è il bene di tutti, oggetto della volontà generale, e il diritto si scrive nella legge (*Polit.*, III, XI). La legge non conosce più i movimenti che la sensibilità eccita nell'anima dell'uomo; è l'uomo meno la bestia, l'intelligenza senza la passione (*Polit.*, III, XI). Sempre la stessa, eguale per tutti nella sua universalità indifferente, essa serve di termine medio e di misura comune tra le passioni e gl'interessi opposti: essa è il mezzo nello stato (*Polit.*, III, XI). La giustizia prende dunque la forma definita della legge (*Eth. Nic.*, V, I, II, III).

Tuttavia la legge non è la regola suprema del giusto e dell'ingiusto. Essa non è che il decreto dell'opinione generale: l'opinione può fallire; la ragione sola non s'inganna. Al di sopra del diritto

positivo v'è dunque un diritto naturale, che è quello della ragione. La legge, sia pure giusta, non è che la forma politica, non la misura del diritto. Ma la regola della ragione è la ragione stessa nella sua libera azione. Il vero diritto è dunque il giudizio dell'uomo giusto. È la giustizia stessa che determina, nella sfera della vita civile, l'eguaglianza ed il mezzo del bene (*Polit.*, I, 1).

La giustizia universale ha per oggetto il bene universale dello stato. Essa è dunque il principio universale di tutte le leggi. Ma la legislazione per la quale essa si riproduce e si perpetua nello stato è quella dell'educazione pubblica (*Eth. Nic.*, V, v). La giustizia universale è la virtù nel suo rapporto con la società: l'educazione pubblica è il principio della virtù civile, la forma morale dello stato (*Polit.*, VIII, 1), e, per conseguenza, la causa efficiente della giustizia universale.

La giustizia particolare ha per oggetto il bene nelle relazioni particolari d'individualità estranee le une alle altre. Essa non concerne dunque il bene assoluto della virtù, che non si trova se non nell'attività individuale, forma suprema dell'anima o della totalità dello stato; essa non ha rapporto che ai beni esteriori, quali le ricchezze, gli onori, la salute, la vita stessa, e di cui il possesso o la privazione fanno la prosperità o l'avversità, in altri termini ai beni della fortuna che formano la materia della vita sociale, e che servono di mezzi o strumenti per l'acquisto del bene assoluto (*Eth. Nic.*, V, II, IV).

Il fine che si propone la giustizia particolare è dunque, in generale, lo stabilimento o il mantenimento dell'eguaglianza dei beni esteriori fra i differenti membri dello stato. Qui le persone sono distinte e le une fuori delle altre come le cose. Niente più termine medio che unisce due estremi nell'unità d'una persona, ma almeno quattro termini indipendenti e separati. L'eguaglianza non può dunque essere più cercata in un mezzo; non si tratta più di proporzione continua, ma di proporzione discreta. Come eguaglianza, la giustizia particolare tiene il mezzo fra due cose; come giustizia, tiene il mezzo riguardo a due individui. Il mezzo della giustizia particolare non è dunque più, come quello della virtù in generale, una semplice media, ma una proporzione ed una proporzione discreta (*Eth. Nic.*, V, VI, VII).

Ora, i beni esteriori si dividono in due classi, secondo che appartengono ai privati o allo stato, che sono privati o pubblici. I beni privati sono il soggetto delle transazioni fra i particolari. Le transazioni sono volontarie o forzate; queste sono i delitti, come il furto o l'omicidio; quelle i contratti, come la vendita o la compera, la locazione, il prestito (*Ibid.*, v). Ma, di qualunque natura sia la transazione, la giustizia consiste essenzialmente nell'eguagliare le cose tra le parti, aggiungendo dove vi è mancanza, sottraendo dove v'è eccesso, compensando la perdita col guadagno. La giustizia di compensazione o di *correzione*

(giustizia *commutativa*) consiste in una eguaglianza di differenza, in una proporzione aritmetica (*Ibid.*, VII).

I beni pubblici sono l'oggetto d'una ripartizione tra i particolari. È una totalità indivisa che si tratta di distribuire. La regola della divisione non può essere cercata nelle differenze di quantità delle cose: non può esserlo che nella qualità delle persone. L'oggetto della giustizia è dunque qui di fare delle parti che siano tra loro come sono tra loro i membri dello stato. Non si tratta più di una bilancia da stabilire tra cose, ma d'una equazione di relazioni tra cose e persone; non si tratta più di differenze, ma di rapporti. La giustizia *distributiva* è una proporzione geometrica (*Eth. Nic.*, V, V, VI, VII).

Nell'ipotesi dell'eguaglianza assoluta che l'assoluta perfezione dello stato esigerebbe, tutte le parti dovrebbero essere eguali. Ma è questo un ideale la cui realizzazione non è possibile nella natura, nel mondo dello spazio e del tempo. Tutti i membri dello stato, anche se fossero fra loro d'una eguaglianza perfetta, non potrebbero tutti nel medesimo tempo esercitare nello stesso luogo le stesse funzioni e reggere le stesse cariche (*Polit.*, II, I). Il merito differisce necessariamente, e, per conseguenza, il diritto. La giustizia consiste nello stabilire l'eguaglianza nell'ineguaglianza con l'ineguaglianza stessa (*Ibid.*, III, VII; VI, I). Ma la regola della distribuzione dei beni della fortuna non dev'essere

cercata nelle differenze che la fortuna ha stabilito fra gli uomini. Il fine dei beni esteriori è il bene assoluto, che è il bene dell'anima *Polit.*, VII, 1): è sulle proporzioni del bene assoluto che devono stabilirsi quelle dei beni esteriori. La misura dell'uomo non è la ricchezza, nè la nascita, nè la virtù del corpo, ma la virtù dell'anima. È dunque nella virtù dell'anima che consiste il merito e ch'è la regola della giustizia (*Ibid.*, III, VII). La democrazia pura è una cosa ingiusta, e similmente l'oligarchia; questa è l'ineguaglianza tra eguali, quella l'eguaglianza tra ineguali (*Ibid.*, V, 1; VI, 1). La giustizia non si trova che nella proporzione, la giustizia distributiva dello stato nella proporzione geometrica tra i beni esteriori ed il merito, e, per conseguenza, nella preponderanza della virtù (*Ibid.*, III, V; VI, VI).

Ora, la misura più favorevole alla virtù, nel possesso come nell'uso dei beni esteriori, è la mediocrità. La virtù è un mezzo fra gli estremi delle passioni. Ora, alle fortune estreme rispondono le passioni estreme. Tra la condizione dello schiavo e quella del tiranno, l'equilibrio dell'anima è più stabile, la retta via più facile a tenere. Nella società, il povero invidia il ricco; il ricco diffida del povero, pur disprezzandolo. Il povero ed il ricco si odiano, e vogliono il male l'uno dell'altro (*Polit.*, IV, IX). L'amicizia e la giustizia, duplice fondamento dello stato, suppongono l'eguaglianza; l'eguaglianza esige la mediocrità generale delle

fortune e la predominanza della classe media (*Ibid.*) Il migliore degli stati, ed il più stabile, sarà dunque quello in cui la classe media sarà più numerosa ed avrà la maggior parte del potere. Tal'è la repubblica, lo stato per eccellenza (πολιτεία), ⁽¹⁾ termine medio tra gli estremi passionali dell'oligarchia e della demagogia (*Polit.*, IV, VII; V, VII), l'ideale dell'eguaglianza, dell'amicizia e della giustizia.

Infine, nell'ideale dell'eguaglianza politica, il diritto è lo stesso per tutti, ed il potere segue il diritto. Ciascuno non è soltanto l'oggetto, ma il dispensatore della giustizia, e l'esercita a sua volta verso tutti (*Ibid.*, II, I; III, IV).

Q) Le virtù del cittadino.

Tal'è l'ideale dell'uomo: il cittadino, al mezzo della città unita dall'amicizia e dalla giustizia universale, che spiega, nei differenti gradi della vita politica, le potenze successive della giustizia particolare. Nella famiglia, la proprietà è comune; nello stato è divisa. Il primo risultato della costi-

⁽¹⁾ La vera πολιτεία è la vera ἀριστοκρατία o governo dei migliori. Ciò che volgarmente si chiama πολιτεία è una specie di democrazia; ciò che si chiama volgarmente ἀριστοκρατία è una specie di oligarchia; *Polit.*, IV, VIII. Tuttavia la democrazia è la forma più vicina alla vera πολιτεία stessa. *Eth. Nic.*, VIII, XII.

tuzione elementare della società civile, della divisione delle proprietà nell'unità di luogo, è lo scambio (*Polit.*, I, III): l'eguaglianza dello scambio è il primo fine della giustizia particolare. Ma, dacchè lo scambio si estende ad una moltitudine di beni differenti, si stabilisce una misura comune, non tra i valori di uso, ma tra i valori di scambio ⁽¹⁾ di tutte le cose permutabili; e che dà allo scambio la forma superiore e più sapiente della compravendita. Questa misura, o questo termine medio, è un corpo facilmente mobile, d'una natura, poi d'una grandezza, poi d'una figura definita, che la legge segna di un'impronta ed a cui dà un valore arbitrario (*Ibid. Eth. Nic.*, IV, III). Per la misura del delitto e della pena la legge non basta più. Ogni legge è generale, ogni azione particolare; le generalità non raggiungono il dettaglio infinito della realtà; esse restano al di fuori come vane forme e formule vuote (*Eth. Nic.*, IV, VIII). Bisognerà dunque o piegare l'azione alla forma rigida della legge, o falsare la legge stessa per adattarla al fatto? Tra questi due estremi dello stretto diritto e della finzione (*Ibid.*), interviene il giudice, che applica alla misura delle azioni umane la regola flessibile dell'equità (*Ibid.*, *Magn. Mor.*, II, 1; *Polit.*, II, v; cfr. le belle riflessioni di VICO, *De nostri temporis studiorum ratione*, trad. da MI-

(1) *Ibid.* La vendita crea la ricchezza relativa dei valori di scambio.

CHELET, I, 140-5). È dunque il giudice stesso che è la regola e come il diritto vivente (*Eth. Nic.*, V, VII).

Ma ogni transazione, sia libera che forzata, ha per oggetto i bisogni della vita e la vita stessa, la materia e la necessità (*Polit.*, III, v; VII, XI, XII). Ora, ogni necessità è un male in sè stessa, e la soddisfazione d'un bisogno non è che un bene relativo. Il compenso tra la perdita e il guadagno non fa che raddrizzare il torto, la giustizia di compensazione o di correzione non è, come il piacere del corpo, che il rimedio d'un male: non è dunque che una virtù relativa. Nella ripartizione della ricchezza, dell'onore e del potere, non si tratta più della necessità e di ciò che è necessario per vivere; non si tratta più dell'essere, ma del benessere (*Polit.*, I, II, III, V) e del ben fare, del bene e del bello, fini della libertà. La distribuzione dei beni della comunità è un bene per sè stessa, un bene positivo, e la giustizia distributiva una virtù assoluta (*Ibid.*, VII, XII; IV, III).

Ma, nella distribuzione come nel compenso, ci si conforma alla legge. L'equità non interviene che per supplire all'insufficienza necessaria di ogni formula generale e di ogni diritto scritto. Al di sopra del magistrato come del giudice si eleva dunque il sovrano (τὸ νόμιον), che fa la legge e regola la costituzione stessa dello stato; al di sopra del potere giudiziario e del potere dei magi-

strati, la potenza deliberante o legislativa. ⁽¹⁾ Il sovrano non è un uomo, è l'intera città radunata.

La virtù del cittadino, in generale, non è la stessa della virtù dell'uomo dabbene. Quella consiste nel sapere a vicenda comandare ed obbedire, questa è una virtù tutta di dominazione e d'impero, la prudenza. Ora, l'obbedienza è uno stato d'inferiorità: essa non suppone la prudenza o la scienza, ma soltanto l'opinione vera, sottomessa alla direzione della scienza; ⁽²⁾ essa non è buona in se stessa che in maniera relativa, come tirocinio del comando. La virtù dell'uomo dabbene è dunque superiore alla virtù civile in generale. Ma, nelle sue funzioni di magistrato, il cittadino ordina e dispone; egli comanda, e la sua virtù propria è la virtù maestra ed architettonica, la prudenza, e la prudenza nel suo rapporto con l'universalità della città. Nel magistrato si confondono in una forma superiore la virtù civile o politica e la virtù privata (*Polit.*, III, II, III).

Infine, è nella libera azione della potenza deliberante, nella decisione del sovrano che è il punto culminante della prudenza umana; la perspicacia

⁽¹⁾ *Polit.*, IV, XI: sono i tre poteri chiamati, in generale, presso i moderni, legislativo, esecutivo e giudiziario.

⁽²⁾ *Polit.*, III, III. Platone non esige egualmente dai guerrieri, che formano il corpo della città, che *τὸ ἄλλο δόξα* formata dalla legge e dall'educazione, e riserva ai magistrati *τὸ ἐπιστήμη*. *Rep.*, II, 370 c, 371 b; *Polit.*, 301 a. Cfr. *Phaed.*, 82 a.

politica che fissa, nell'indeterminazione della società civile, il limite certo, il mezzo indivisibile del diritto (*Polit.*, IV, III).

Nondimeno, l'esercizio della prudenza non è l'ultimo grado della vita e dell'attività. Al di sopra della prudenza vi è ancora la saggezza.

R) La saggezza.

La sfera della pratica è nella contingenza, per conseguenza nelle opposizioni, di cui il ragionamento e la deliberazione percorrono l'estensione. Il fine che la perspicacia dell'intelletto determina non è che un termine medio variabile in un mondo di movimento, tra le agitazioni della passione. Ma il saggio è colui che sa con scienza certa ed invariabile ciò che non può non essere e non può variare (*Eth. Nic.*, VI, VII, VIII; X, VII; *Magn. Mor.*, I, XXXIV; cfr. *Met.*, I, 1). Ora, ciò che non può non essere, ciò che è necessario per sè stesso, e non soltanto, come la materia, d'una necessità relativa e condizionale, è l'essere semplice, identico a sè stesso, da tutta l'eternità. Ma, per afferrare il semplice e l'invariabile, è necessaria una vista semplice ed invariabile; per conseguenza, un atto perpetuo di pensiero, esente da ogni condizione materiale, superiore all'opposizione ed al mutamento; è là che è la saggezza. La saggezza è, dunque, la perfezione assoluta dell'attività dell'anima. La virtù tende ad un fine ch'essa non ha

in sè stessa; la saggezza sola ha in sè il suo fine e la sua soddisfazione. La vita morale e politica è una lotta perpetua contro la passione; la virtù è una lotta. Al contrario, la contemplazione invariabile del necessario e dell'eterno non è possibile che nella pace. Ora, la pace è il premio della vittoria, ossia il fine della lotta, ed essa è a sè sola il suo proprio fine. La felicità è nella pace. La vita politica è una vita militante ⁽¹⁾ di cui non ci si riposa che nella calma della vita speculativa; la vita speculativa non è perciò riposo e sonno, è l'attività sovrana nella libertà dell'ozio (*Eth. Nic.*, X, VIII). La prudenza, la virtù direttrice di tutte le virtù, non è che l'intendente, che s'incarica, in famiglia, delle cose della materia e della necessità, per procurare al padrone l'agio di abbandonarsi alla libera ricerca del bene e del bello (*Magn. Mor.*, I, XXXIV). Infine, la vita politica suppone delle relazioni tra individui estranei gli uni agli altri; la vita speculativa della saggezza è una vita solitaria, alla cui perfezione può concorrere l'influenza della società, ma che non ne dipende

(1) *Eth. Nic.*, X, VII. Perciò il corpo della città è la classe guerriera, in Aristotile (*Polit.*, IV, III: Τὸ πολεμικόν, τὸ ὀπλιτικόν) come in Platone (*Rep.*, II). La vita guerriera risponde all' ἄσκησις οὐ μελέτη che l'educazione dirige (PLAT., *Phaed.*, 82 a), e che forma il Θυμός alla vita politica. Inoltre, in Aristotile come in Platone, l'onore, τιμή, è il movente ordinario della vita politica; il Θυμός è φιλότιμος. *Eth. Nic.*, I, III.

per sè stessa e nella sua essenza. L'oggetto della speculazione, l'essere necessario e semplice, è Dio (*Eth. Eud.*, VII, xv; *Magn. Mor.*, I, xxxv); Dio non è separato dalla materia e dallo spazio dalla cosa che lo pensa. Tra la cosa che pensa e la cosa pensata non v'è qui intervallo; esse si toccano. L'atto della speculazione è un atto immanente, che non esce da sè stesso e dalla sua indivisibile unità (*Eth. Nic.*, X, vii).

La saggezza non appartiene dunque all'intelletto. La prudenza non si separa dalla virtù; l'intelletto non si separa dalla sensibilità; questa è la sua materia, quello ne è la forma. La speculazione vuole una ragione intuitiva indipendente dalla materia e dalle opposizioni della ragione discorsiva e della vita morale. ⁽¹⁾ Ma il carattere distintivo e specifico dell'uomo è il libero arbitrio, o la potenza di deliberare e di scegliere, che non si separa dall'intelletto (*Eth. Nic.*, VI, ii). La speculazione vuole, dunque, una ragione superiore all'umanità, una ragione divina come il suo oggetto stesso, e la felicità assoluta della vita speculativa non sembra fatta per noi (*Ibid.*, X, vii). Ma la ragione divina brilla, almeno a lampi, nell'umanità (*Ibid.*, *Met.*, XII, p. 249, l. 2). Ora, la vera natura, l'essenza, e per conseguenza il fine, di ogni cosa

(1) *Eth. Nic.*, VI, vii. *De An.*, III, ixsgg. Νοῦς θεωρητικὸς per opposizione a νοῦς πρακτικὸς, o νοῦς λογιστικός, o διάνοια.

è ciò ch'essa ha di meglio e di più eccellente; la perfezione del mortale non è di rinchiudersi nella sfera delle cose mortali, ma di elevarsi con tutta la sua forza all'immortalità. La vera vita dell'uomo, non dovesse egli goderne che un solo giorno, un solo istante, è la vita divina. Il fine della natura è l'azione perfetta del pensiero puro nell'unità assoluta della speculazione (*Eth. Nic.*, X, VII).

Così si riproducono nella storia degli sviluppi dell'anima ai tre gradi della vita animale, della vita umana o civile e della vita divina (*Eth. Nic.*, I, III; *Polit.*, I, I) i tre periodi principali della storia e dello sviluppo della vita in generale: prima l'unità, l'individualità confusa, la materia e la sensibilità; poi, le opposizioni e le astrazioni dell'intelletto; infine, l'individualità e l'unità superiore della ragione nella forma immateriale dell'attività pura.

8) La natura e la scienza.

Tal'è il cammino della natura, dall'imperfezione della materia alla perfezione della forma, dalla potenza all'atto, dal niente all'essere. Dal seno dell'infinito, per una serie di trasformazioni insensibili, essa s'avanza verso il suo fine; liberandosi a poco a poco dal caos, uscendo gradatamente dal sonno, essa non è tutta intera sè stessa che al termine del suo movimento, a questo momento

supremo dell'attività della ragione. Così, è per il suo fine che la natura si spiega, si fa conoscere per ciò che è; tutto il resto non è che mezzo, di cui il fine è la misura. Il fine è, dunque, il principio stesso per cui si giudica tutto ciò che precede nel tempo. La natura s'eleva gradualmente dalla più indeterminata delle sue condizioni al suo fine ultimo: il pensiero, per spiegare la natura, ritorna dal fine alle condizioni; il suo punto di partenza è il punto in cui la natura si arresta; il suo punto di arrivo, il punto di dove la natura è partita e di dove l'arte dovrà ripartire a sua volta. La speculazione ed il movimento rappresentano un'analisi ed una sintesi che camminano in senso contrario l'una dell'altra. L'ordine del tempo è l'inverso dell'ordine logico, ed il fine della natura è il principio del pensiero (*Met.*, IX, p. 186, l. 17; *Phys.*, VIII, VII; *Met.*, VII, p. 140, l. 10; cfr. *Eth. Eud.*, II, XI; *Eth. Nic.*, III, V).

Così la Scienza e la Natura formano due sistemi distinti, simili, ma opposti. Dai due lati, i medesimi rapporti, ma in due sensi contrarii; la proporzione o l'analogia, che suppone l'identità di rapporti, non impedisce la differenza, anzi la contrarietà, nella disposizione rispettiva dei termini.

La condizione generale dell'esistenza e del pensiero è l'unità, e l'unità viene dalla forma. Ma nella natura la forma è legata alla materia come l'atto alla sua potenza; essa è, dunque, nel movimento, e l'unità risiede nella continuità che

il movimento suppone, che misura e che produce al tempo stesso. Così l'unità naturale o reale consiste nell'indivisibilità del movimento: è l'unità del tempo (*Met.*, V, p. 95, l. 5; cfr. X, p. 192, l. 9 sgg; XIII, p. 282, l. 5), di quantità, di materia; l'unità di numero, che fa l'individualità reale (*Met.*, X, p. 192, l. 24). Il pensiero, al contrario, non cade che sulla forma, indipendentemente dalla materia; la forma sola risponde all'idea. La condizione del pensiero è, dunque, un'unità formale, che non implica punto l'unità materiale dell'individualità (*Ibid.*, l. 21). È un'unità di qualità, non di quantità (*Ibid.*, III, p. 50, l. 8; X, p. 194, l. 11). La sensazione è anch'essa una forma, ma è la forma comune di due potenze correlative, il limite dov'esse s'incontrano nell'istante e nel punto ch'essa determina. L'oggetto della sensazione è, dunque, una qualità, ma una qualità presente nello spazio e nel tempo e nella realtà materiale d'un individuo. L'oggetto della scienza è la forma in sè stessa e fuori della potenza, la qualità astratta, indipendente dal tempo, dal luogo, dall'individualità, e per conseguenza generale (*De An.*, II, v; III, VIII; *Anal. post.*, I, XXXI). Tutte le sensazioni della stessa forma possono dunque raccogliersi sotto una medesima idea; sono come parti di cui la generalità fa un tutto, come unità ch'essa abbraccia nella sua unità (*Phys.*, I, 1; *Met.*, I, 1; *Anal. post.*, II, sub fin.). La sensazione è indivisibile dell'indivisibilità assoluta dell'atomo;

la generalità, dell'indivisibilità relativa d'una totalità (καθ' ὅλον). Le sensazioni sono gli elementi, la materia; la nozione è la forma che la materia riceve dal pensiero. La sensazione e la scienza si rispondono dunque come la natura ed il pensiero, come la quantità e la qualità, come la potenza e l'atto.

Ma se le forme individuali sono contenute come parti nella forma generale dell'intelligibile, la generalità intelligibile è contenuta a sua volta nella forma reale dell'individualità. Se l'individuo è nella specie e la specie nel genere, il genere è anche nella specie e la specie nell'individuo (*Met.*, V, p. 116, l. 22): soltanto non nella stessa maniera, ma in modo tutto differente e nel senso contrario. Dal punto di vista della scienza, le particolarità raccolte dalla sensazione sono i materiali di cui la generalità dà la forma; ma, dal punto di vista della realtà, la forma, astratta dallo spazio e dal tempo, è una possibilità che non esiste per sè stessa e che non ha essere se non in individualità definite. Forma com'è, è una materia, una materia logica, suscettibile d'una moltitudine di determinazioni che la realizzano (*Met.*, XIII, p. 289, l. 4; *Anal. post.*, II, XII). La sua vera forma è l'atto, oggetto dell'intuizione. Così la generalità è una forma vuota, una totalità astratta in cui possono raccogliersi un'infinità di forme particolari: l'individualità è la forma reale, il tutto attuale e finito dove le generalità

arrivano, in numero definito, all'esistenza attuale. La generalità è, dunque, una materia che avvolge nella sua potenza una moltitudine di particolarità differenti e che queste comprendono nel loro atto; essa s'estende a tutte, è compresa in ciascuna. Per conseguenza, più una nozione è semplice, più è estesa (*Met.*, III, p. 50), perchè meno la possibilità è determinata, più è vasta e larga. A misura che aumenta la generalità, diminuisce la realtà; l'estensione è in ragione inversa della profondità o solidità; l'estensione è in ragione inversa della comprensione. ⁽⁴⁾

Nell'ordine delle esistenze, la più semplice è la più generale. Il metodo della natura consiste, come s'è visto, in una specificazione progressiva che involge successivamente le potenze inferiori, senza annientarle, sotto una forma più alta, in un'attività più determinata. Ciascun grado suppone tutti i gradi che lo precedono (*De An.*, II, III). A misura che ci si eleva nella scala, le funzioni si accumulano in un cerchio sempre più stretto, la materia si comprime in forme sempre più circoscritte. L'intensità della vita va crescendo, l'espansione della specie diminuendo senza posa. I lati dell'angolo si avvicinano continuamente fino a

(4) Ho creduto potermi servire della parole *comprensione* ed *estensione*, sebbene non si trovino in Aristotile sostantivi che vi rispondano esattamente. Ma egli adopera i verbi ὑπάρχειν, ἐνυπάρχειν, per *essere compreso*, ed i verbi ὑπερτείνειν, παρεκτείνειν ed ἐπεκτείνειν, per *superare in estensione*.

quella sommità indivisibile dell'individualità assoluta e dell'attività pura.

Ma lo sviluppo della natura si compie nel tempo: l'unione della materia sensibile e della forma si fa per via del movimento. Il pensiero, in sè stesso, è estraneo al tempo ed al movimento (*Ibid.*, I, III; *Phys.*, VII, III; *Eth. Nic.*, VI, XII; *Problem.*, XXX, XIV). La totalità, risultato della materia e della forma, gli è dunque data anticipatamente nella realtà. Esso non vi aggiunge nulla, non vi mette che ciò che vi è, e che soltanto non si sapeva che vi fosse; non attribuisce alla cosa che ciò ch'essa possiede già, l'attributo o predicato, antecedentemente distaccato dal soggetto; glielo riferisce e ne lo afferma come il contenuto del contenente. ⁽¹⁾ I termini non sono più qui una forma e la sua materia, dall'uno dei quali all'altro è necessario un passaggio; essi sono il soggetto tutto intero e l'attributo. Tra il soggetto e l'attributo non v'è che un rapporto immobile ⁽²⁾, di cui l'enunciato è ciò che si chiama la

⁽¹⁾ Designando l'attributo con *A* ed il soggetto con *C*, Aristotile dice sempre: *A* è in *C* e non *C* è *A*, come si dice volgarmente. «La maniera di Aristotile ha più riguardo alle idee o universali che s'involgono gli uni con gli altri; quella del volgo agl'individui a cui l'idea s'estende. Aristotile parla secondo la *comprensione* o *intensione* ed il volgo secondo l'*estensione*». LEIBNIZ, *Nouv. Ess. sur l'entend. hum.*

⁽²⁾ Ἀόριστος. Non v'è movimento nella categoria di relazione.

proposizione. ⁽¹⁾ La natura è tutta nel cambiamento, il pensiero nel riposo.

Ma se il pensiero non può afferrare di colpo il rapporto dell'attributo e del soggetto, se tra questi estremi resta per esso un intervallo vuoto, che non gli permette di unirli? Come nella natura è necessario, per muoversi da un'estremità a un'altra, l'intermediario d'una quantità continua, così nella scienza è necessario, tra i termini che non si possono mettere immediatamente in rapporto, un intermediario atto a fare sparire la soluzione di continuità. Ora, se nella scienza il ravvicinamento degli estremi non si fa con un movimento, ma con un rapporto, l'intermediario non può essere che un terzo termine, che tra i termini estremi faccia da media proporzionale. Inoltre, il rapporto del soggetto all'attributo è, come ogni rapporto geometrico, un rapporto di contenenza. Per congiungere l'attributo al soggetto è necessario, dunque, un termine medio contenente questo e contenuto in quello. La natura si muove tra i suoi estremi con un movimento continuo: la scienza stabilisce tra i suoi estremi, con l'aiuto d'un termine medio, una specie di proporzione continua. A è in B , B è in C ; donde la conclusione: A è in C . ⁽²⁾ Tal'è la formula essenziale

SCMP
SCP

$A : B : B :$
 $A < B, B < C$
7
 $A < C$

⁽¹⁾ Πρότασις. Considererò qui solo il caso più semplice, quello delle proposizioni e dei sillogismi affermativi, o categorici.

⁽²⁾ Anal. pr., I, iv. Il termine medio non si trova nel mezzo se non enunciando le proposizioni alla maniera

della dimostrazione, ossia della scienza: tre termini, di cui il primo compreso nel secondo ed il secondo nel terzo; il terzo compreso nell'estensione del secondo, ed il secondo in quella del primo. Due estremi nel rapporto inverso della comprensione e dell'estensione: al centro, il limite o misura comune, nel suo rapporto inverso con i due estremi. Tra questi due limiti, due intervalli; sono le proposizioni o premesse. Tra il termine più esteso o il *grande estremo* e il termine medio, la più grande proposizione o *maggior*; tra il termine medio e il *piccolo estremo*, la *minore*. Compiuta la figura ($\sigma\chi\tau\mu\alpha$), non resta più che sopprimere il medio e riunire gli estremi in una conclusione: la sintesi dei termini, il *sillogismo*, è compiuto (*Anal. pr.*, I, XXV, IV).

Così la sintesi dei termini, fine della dimostrazione, è anche la sintesi delle due proposizioni antecedenti. Le premesse sono le parti di cui la conclusione è la totalità, la materia di cui essa è la forma (*Met.*, V, p. 89, l. 1). Ma, nella natura, la materia non è che la condizione della forma; la forma o il fine è l'ipotesi che determina il bisogno della condizione, il risultato è contingente;

d'Aristotile (A è in B , B è in C , A è in C), o, se si enunciano alla maniera volgare, mettendo la minore davanti alla maggiore (C è B , B è A , C è A), come Locke ha proposto di fare, *Ess. sur l'entend. hum.*, IV, XVII. Io non considererò che il caso più semplice dei sillogismi della prima figura, alla quale le altre figure si riconducono.

la materia, necessaria e d'una necessità ipotetica. Nella scienza è tutto il contrario: la necessità è nel risultato. Le premesse non sono necessarie alla conclusione; essa potrebbe cavarsi da premesse tutte differenti: la conclusione deriva necessariamente dalle premesse (*Phys.*, II, ix). La materia è qui l'ipotesi o supposizione che trae seco la posizione della forma (*Met.*, V, p. 89, l. 1). La scienza è in senso contrario della natura: questa è, in generale, il regno della contingenza e della causa finale; quella, il regno della necessità.

Ma spesso la necessità della materia sensibile s'estende fino alla forma. La natura non è sempre padrona delle condizioni, ed esse le fanno la legge. Finchè essa non si sia sufficientemente assoggettato ed appropriato la materia, questa, rimasta al di fuori della sua libera azione, l'allontana per forza dal suo fine; così s'introduce nel mondo l'accidente, prodotto della necessità. La libertà della natura non è dunque, in generale, che relativa e condizionale. Per la libertà assoluta, bisogna che il movimento sia stato libero fin dal principio: similmente, nella scienza, la necessità assoluta suppone dei principii necessarii. La conclusione, che è il fine, è sempre necessaria d'una necessità ipotetica e condizionale, relativa alla necessità delle premesse; ma la perfezione della scienza, la dimostrazione, vuole nella conclusione una necessità senza limiti e senza restrizioni: bisognano dunque alla dimostrazione delle premesse neces-

sarie (*Anal. post.*, I, VI). Le proposizioni necessarie sono quelle in cui l'attributo è dell'essenza del soggetto; infine, gli attributi essenziali d'un soggetto sono quelli proprii al genere di cui esso fa parte. Per la necessità assoluta della conclusione, per la dimostrazione, è necessario dunque che i tre termini siano d'un medesimo genere (*Anal. post.*, I, VII, IX). Qualunque numero di termini medii esiga la prova d'una conclusione, di qualunque numero di sillogismi la dimostrazione si componga, è necessario che tutti i medii siano dello stesso genere degli estremi e che la dimostrazione intera formi un tutto omogeneo.

Ora, il principio dell'unione reale della materia e della forma è la causa; il principio della sintesi logica del soggetto e dell'attributo è il termine medio: il termine medio risponde dunque alla causa. Per esempio, l'intervento della terra tra il sole e la luna è la causa dell'eclissi lunare: è, dunque, anche il termine medio al quale il sillogismo si appellerà per dimostrare l'eclissi; ora, ogni problema si riduce a cercare la ragione del legame di due termini in una proposizione, dove l'uno è il soggetto e l'altro l'attributo dell'essere o d'una maniera d'essere. Ogni problema si riduce, dunque, alla ricerca d'una causa o d'un termine medio (*Ibid.*, II, II): è la stessa cosa da due punti di vista differenti. Per la necessità della sintesi dei termini nella conclusione è d'uopo, dunque, alla scienza un termine medio che ne sia la causa

nella natura. Qui s'incontrano e si toccano gli estremi opposti della realtà e del pensiero.

Così quattro specie di cause, e di cause essenziali; quattro specie di medii, e di medii essenziali che servono a sottomettere le cose alla regola delle nozioni. Per esempio, nella sfera di tutti i movimenti necessari o violenti, il termine medio è la causa motrice che agisce per impulso. Nella sfera dei movimenti e delle azioni libere, è l'attrazione della causa finale. Qui, i termini che bisogna congiungere sono, da una parte, un atto possibile (C), e dall'altra, ciò che conviene di fare (A): il bene serve d'intermediario (B). Dalla regola generale che bisogna fare il bene e dal rapporto dell'atto col bene, l'anima deduce la convenienza dell'atto (*De An. mot.*, XI). Nella maggiore è l'ideale del bene, nella minore il possibile, nella conclusione l'azione come il migliore dei possibili, e tosto la volontà esegue la decisione dell'intelletto (*Ibid.*, VII; *De Mem.*, II; *Eth. Nic.*, VII, V). Nell'animale, è l'appetito che fa da maggiore; la sensazione, o in generale l'intuizione, da minore; l'azione stessa, da conclusione. « Bisogna bere, » dice l'appetito; « ecco la bevanda, » dice il senso, e tosto l'animale beve (*De An. mot.*, VII; *De An.*, III, XI).

Similmente, come nella morale il bene, che in sé è un estremo, si trova nel mezzo tra le passioni, così la causa, estremità, cominciamento o fine nella natura, è il termine medio nella scienza. Ma, egualmente, come ciò che fissa tra gli eccessi

delle passioni il mezzo del bene è l'eccellenza della ragione nella sua libera attività, così è l'attività del pensiero che determina e realizza la causa nella scienza, sotto la forma del termine medio. ⁽¹⁾ Se il termine medio è in sè stesso il principio della sintesi dei termini estremi, è l'azione del pensiero che è il principio formale del termine medio; ma il pensiero non può prenderlo che nell'intervallo degli estremi e nel genere al quale essi appartengono. La sagacia nello scoprire le cause non è dunque altro che la perspicacia nella determinazione d'un limite, o misura comune, tra due termini omogenei (*Anal. post.*, I, XXXIV). Così, quale che sia l'estensione d'una dimostrazione, la scienza non esce dai termini di cui si propone di trovare il rapporto. Essa non prende un attributo dell'attributo, nè un soggetto del soggetto, ma un intermediario, attributo del soggetto e soggetto dell'attributo, soggetto essenziale di questo, attributo essenziale di quello; in breve, essa comincia per dividere l'intervallo racchiuso nei limiti della conclusione, poi lo rinserra in sè stesso, e lo condensa fino a che gli estremi si confondano e non facciano più che uno (*Anal. post.*, I, XXIII). Se si dà al geometra una figura nello spazio, o, cercando una figura, egli se la propone a sè stesso, è col tracciare delle linee o delle superficie per

(1) Non ho trovato nessuna indicazione formale di questo ravvicinamento; ma mi sembra sufficientemente autorizzato.

qualcuno dei punti o qualcuna delle linee di questa figura che ne svilupperà le proprietà: ogni scienza fa così. Di fatto, ogni pensiero è nell'atto; il pensiero non pensa se non ciò ch'esso fa venire all'atto. Non si sa che facendo: sapere è fare; ora, l'oggetto della scienza è dato alla scienza sia nel possibile che nel reale. Non si conosce dunque nulla se non conducendo all'atto, per mezzo della divisione, ciò che è solo in potenza nella totalità dell'oggetto e realizzandovi il termine medio (*Met.*, IX, p. 189, l. 24; cfr. *Eth. Nic.*, III, v).

Il metodo sillogistico è, dunque, una sintesi necessaria, fondata su una divisione anteriore dell'intervallo dei suoi termini. Il metodo di divisione, al contrario, per dimostrare l'attributo del suo soggetto, rimonta alla divisione del genere dell'attributo; mentre il termine medio dev'essere contenuto nell'estensione del grande estremo, esso prende per termine medio l'universale e per grande estremo le differenze o le specie differenti di cui l'estensione totale è eguale all'estensione dell'universale. Donde segue che esso dopo la divisione non è in diritto di concludere più di quanto lo sia prima quale fra le differenze è quella che appartiene al soggetto, e che non giunge alla conclusione se non supponendo ciò che è in questione. Sia *B* (mortale) a dimostrare di *D* (uomo) e partiamo dalla divisione: ogni *A* (animale) è *B* (mortale) o *C* (immortale). Da questa maggiore disgiuntiva e dalla minore: ogni *D* è *A*, segue soltanto la

Analisi
Divisione
Sintesi

proposizione disgiuntiva: ogni D è B o C . In quest'alternativa, per ottenere la proposizione affermativa semplice D è B , bisogna postularla e prenderla per accordata. L'uomo essendo un animale è mortale o immortale. Ora, è esso mortale? questa può essere un'opinione: non è una conclusione. Invece di provare, il metodo di divisione interroga; è una perpetua petizione di principio. Tal'è il metodo illusorio, l'impotente sillogismo della dialettica platonica (*Anal. post.*, I, XXXI).

Il metodo di dimostrazione trae tutta la sua forza dal termine medio. È il termine medio che fa la possibilità ⁽¹⁾ della sintesi degli estremi.

La sintesi della dimostrazione suppone dunque l'analisi, che dà il termine medio nel suo rapporto inverso con i due estremi. La scienza propriamente detta suppone la conoscenza anteriore delle premesse (*Anal. post.*, I, 1). Ora, delle due premesse, la maggiore è l'espressione del rapporto del termine medio col piccolo estremo, cioè col soggetto della conclusione; la minore è il rapporto del termine medio col grande estremo, l'attributo della conclusione: ora, niente di più semplice che trovare la minore. Messi in possesso della conclusione, e per conseguenza del soggetto, basta l'esperienza per conoscere in questo soggetto un attributo di più;

(1) Il testo porta *minorité*, che non ha senso ed è evidente errore di stampa. Ho sostituito, congetturando, *possibilità*. (Nota del traduttore).

invece, la maggiore è il rapporto di due attributi; non è una proposizione propria al soggetto e che l'esperienza ne possa trarre immediatamente, ma un principio per tutto il genere, nel quale il termine medio racchiude il piccolo estremo. È dunque la maggiore il principio generale della dimostrazione; è la maggiore che bisogna trovare per trarne la scienza, facendo risaltare le conclusioni ch'essa involge nell'estensione della sua potenza.

Per ottenere la maggiore senza concluderla da dimostrazioni antecedenti occorre dunque un metodo nuovo, che non è nè la dimostrazione nè l'esperienza immediata: questo metodo è l'induzione. L'induzione consiste nel trarre la maggiore dalla comparazione della minore e della conclusione; essa consiste nel concludere dal fatto che il grande termine (A) ed il medio (B) sono contenuti nella comprensione del piccolo (C), che il grande è compreso nel medio (A in C , B in C : dunque A in B). Ma è evidente che questa conseguenza, illegittima in sè stessa, non può essere legittima che ad una sola condizione: cioè che il piccolo estremo (C) sia equivalente al termine medio (B) e che si possa sostituirli l'uno all'altro; ora, per stabilire questa equazione, non vi è che una via: prendere per piccolo estremo tutt'i casi particolari contenuti nell'estensione del termine medio (*Anal. pr.*, II, XV). Nelle scienze naturali l'enumerazione completa è impossibile e sarebbe superflua: ci si contenta del più gran numero e si trascu-

induzione

rano le eccezioni e l'accidente (*De Part. An.*, III, II; cfr. *Met.*, VI, II; XI, VIII); ma la condizione rigorosa della legittimità logica dell'induzione non è meno la sostituzione al termine medio della somma totale delle individualità che compongono la sua estensione. Realizzata questa condizione, il piccolo termine ed il medio possono convertirsi l'uno nell'altro (*Anal. pr.*, II, XV; *pos.*, II, VII). La minore gira su sè stessa; le due altre proposizioni, senza girare su sè stesse, girano intorno alla minore per presentare alle sue due facce le medesime facce di prima; la conclusione trovasi a capo, la maggiore alla fine, al posto della conclusione (invece di A in B , B in C , A in C si ha: A in C , C in B , A in B). Così l'induzione è un sillogismo senza termine medio, dove il piccolo estremo fa le veci del termine medio, e dove la conclusione diviene la maggiore e la maggiore la conclusione (*Ibid.*).

Ded. Ind
La dimostrazione e l'induzione si oppongono, dunque, come il metodo che discende dai principii alle conseguenze ed il metodo che si eleva dalle conseguenze ai principii (*Eth. Nic.*, I, II); inoltre, se ogni dimostrazione suppone una maggiore, e se è impossibile che la prova rimonti all'infinito, ogni dimostrazione deriva da una maggiore che non si può dimostrare. Tutte le maggiori intermedie possono, dunque, essere trovate indifferentemente con l'induzione o la deduzione; ma la prima maggiore in ogni genere non può essere

trovata logicamente che con l'induzione (*Anal. post.*, I, XVIII; cfr. *Eth. Nic.*, VI, III). Dal suo canto, l'induzione suppone per fondamento, in ultima analisi, una conclusione elementare, che non può essere la conseguenza di una induzione antecedente: questa conclusione non può essere trovata logicamente che per dimostrazione. La dimostrazione e l'induzione sono dunque i due metodi opposti che vanno, l'uno dai primi principii alle ultime conseguenze, l'altro dalle ultime conseguenze ai primi principii. Il punto di partenza del primo è il genere, ed il termine al quale esso arriva, attraverso tutta la serie delle specie, è l'individuo: l'individuo è il punto di partenza del secondo, ed il genere il suo punto di arrivo. L'uno va dal generale al particolare, l'altro dal particolare al generale (*Top.*, I, XII; *Anal. post.*, I, XVIII).

La scienza non gira perciò in circolo; la dimostrazione è la prima nell'ordine logico, l'induzione nell'ordine del tempo. La dimostrazione è la forma essenziale della scienza; l'induzione, che deve ricondursi, la forma accidentale sotto la quale ci è d'uopo dapprima afferrare gli elementi. Quella è più chiara in sè stessa; questa, più chiara per noi (*Anal. post.*, I, III; *pr.*, II, XXIII). Ciò che vi è di più evidente in sè, l'evidenza stessa, è l'intelligibile; ciò che vi è di più evidente per noi sono le cose sensibili (*Met.*, VII, p. 132, l. 6; *Anal. post.*, I, II; *De An.*, II, II; *Magn. Mor.*, I, I). La luce pura è troppo viva per i nostri occhi;

come uccelli di notte, noi vediamo meglio nell'ombra (*Met.*, II, p. 36, l. 1). Immersi nel mondo dei sensi, ci è necessario apprendere gradatamente a discernere le cose dell'intelletto sotto le forme dello spazio e del tempo e nella realtà del movimento. Così si riproduce, nella sfera stessa della scienza, l'opposizione universale dell'ordine dell'essenza e dell'ordine della generazione delle cose, della logica e della storia, della ragione e dell'esperienza, dell'idealità e della realtà.

T) Gli universali, la dimostrazione, la definizione, l'essenza.

Ogni scienza ha per primo principio dell'ordine della sua deduzione logica l'idea d'un genere preso in tutta la sua estensione; nell'ordine della sua generazione, l'esperienza speciale degli individui compresi nell'estensione di questo genere e che lo involgono a sua volta nella loro comprensione. Ogni scienza riposa su di una sensazione particolare: un senso di meno, un genere di meno; per conseguenza, una scienza di meno (*Anal. post.*, I, XVIII). Tuttavia, fuori dei generi, occorre ancora ad ogni scienza l'universale, al di là dei principii particolari i principii comuni che assoggettano a leggi comuni tutte le dimostrazioni. Ora, l'universalità non è, come il genere, una possibilità implicata nella realtà di certi individui; non è una condizione propria a certe forme specifiche

come una potenza lo è al suo atto: è un rapporto, una proporzione tra tutti i generi e tutte le possibilità. L'universale è, dunque, necessario alla scienza in generale, indipendentemente da ogni ipotesi e da ogni restrizione, e di una necessità universale: per conseguenza i principii comuni non sono maggiori di dimostrazioni, nè, per conseguenza ancora, conclusioni d'induzioni corrispondenti. Essi non si racchiudono nei limiti d'un genere definito ed in una sfera definita della sensibilità. Non è dunque l'esperienza che ce li dà, come ci dà i principii proprii (*Anal. pr.*, I, xxx; *Hist. An.*, I, vi; *Eth. Nic.*, VI, xli). Necessarii ad ogni pensiero, superiori ad ogni esperienza, sono possessi naturali, non acquisiti, sono *abitudini* primitive dell'intelligenza.

I principii universali sarebbero dunque in noi in ogni tempo come una scienza bella e fatta? E, pertanto, noi non ne abbiamo nessuna coscienza prima di averli applicati in qualche caso particolare: ora, i principii sono per sè stessi più intelligibili delle conseguenze. Non sarebbe strano che la più alta e la più potente delle scienze restasse nascosta nell'anima senza ch'essa se ne accorgesse (*Met.*, I, p. 34, l. 12; *Anal. post.*, II, xix)? I principii universali non risiedono, dunque, in noi prima di ogni esperienza, sotto la forma definita di concezioni attuali (*Anal. post.*, *loc. laud.*) e nell'atto del pensiero. Appartiene ancora all'esperienza farli arrivare all'atto: solamente non vi è

più bisogno qui dell'enumerazione preliminare della totalità o anche del più gran numero dei casi particolari ai quali il principio si applica. Dalla prima esperienza del rapporto di due termini universali, in un genere qualunque, l'induzione può estendere lo stesso rapporto a tutti i generi possibili con una infallibile certezza. Fin dalla prima esperienza, essa può stabilire come necessaria la proporzione o analogia che fa l'essenza di ogni principio universale (*Ibid.*, e I, x).

Gli assiomi non sono nell'anima solamente in potenza, come tutte le proposizioni contingenti ch'essa potrà concepire un giorno: sono in essa delle disposizioni prossime, delle abitudini pronte all'atto; perciò, allorchè essa applica questi principii, non le sembra punto di apprendere, ma di riconoscere: la sua scienza le sembra reminiscenza. Non si sa pertanto, prima dell'esperienza, l'individualità o la realtà che l'esperienza solo può scoprire: non si sa che tale figura data ha per somma dei suoi angoli due angoli retti prima di sapere che è un triangolo, ed è falso che la scienza, in modo assoluto, non sia che reminiscenza. ⁽¹⁾ Ma ciò che l'anima possiede in precedenza senza averne ancora fatto uso, senza neppur sapere che lo possiede, è il principio che involge nella sua universalità tutte le particolarità possibili.

(1) Questo è diretto contro la teoria di Platone. *An. pr.*, II, XXI; I, I; *Magn. Mor.*, II, VI.

La scienza dell'universale non è in noi già bella e fatta in anticipo, e non si genera nemmeno dall'esperienza con un movimento successivo: è una potenza prossima che nulla separa dall'atto se non un ostacolo esterno, e che, come ogni abitudine, entra in atto tosto che l'ostacolo è tolto. L'anima, sotto il peso della carne al principio della vita, è come immersa nel sonno: essa non deve che risvegliarsi. Come un uomo che esce dall'ebbrezza o che dalla malattia ritorna alla salute del corpo, non si tratta per essa di divenire altra da quella che era, ma di ridivenire sè stessa. Per il fatto che entra in possesso dei principii del pensiero, essa non subisce cambiamento ed alterazione. Non vi è qui movimento, ma il riposo che succede alle agitazioni della natura e dei sensi (*Phys.*, VII, III; *De An.*, II, v). Il pensiero è stato come messo in rotta: esso si riforma gradatamente. Una percezione sensibile si arresta nella memoria, poi un'altra affatto simile, poi un'altra; e le individualità disperse, le specie, i generi ritrovano a poco a poco i loro ordini nella universalità primitiva. È l'ordine che si ristabilisce, il rapporto sotto il quale i termini ritornano a collocarsi da sè stessi. Ogni scienza, in effetto, come ogni virtù, ogni abitudine in generale, è una disposizione, un ordine, un rapporto estraneo al movimento (*Anal. post.*, II, XIX; *Met.*, I, I, *init.*).

Così, mentre il campo ove si opera il movimento, cioè il passaggio dalla potenza all'atto, è

una quantità continua, nella quale la divisione può determinare una infinità di limiti, il campo della scienza si divide in un numero finito d'intervalli indivisibili. Gl'intervalli della scienza o le proposizioni non sono delle quantità, ma forme nelle quali la quantità non entra per nulla; sono rapporti che non racchiudono materia e che non presentano continuo ⁽⁴⁾ da traversare, ma di cui il pensiero aduna i termini senza moto e senza successione. Nella natura tutto è continuo e pieno dell'infinito; nella scienza tutto è discreto e vuoto (*De An.*, I, III). La realtà, in tutte le categorie, è come un'estensione, l'idea come un numero: l'infinito è dunque impossibile nella scienza come lo è nel numero. Se tra i due termini di una proposizione si potesse inserire un'infinità di termini medii, il pensiero dovrebbe contarli tutti; dunque l'enumerazione non finirebbe affatto; da un estremo non si arriverebbe mai all'altro; non vi sarebbe dimostrazione, non scienza (*Met.*, II, p. 39, l. 5). La totalità della scienza non è solamente compresa, come quella della natura, tra un principio ed una fine: la divisibilità ne è finita, il numero degl'intermediarii limitato, ed essa si risolve tutt'intera in un numero determinato, o per lo meno determinabile, di rapporti immediati, d'intervalli indivisibili, di proposizioni indimo-

(4) Il testo porta *contenu*, ma è certo errore per *continu*.
(Nota del Traduttore).

strabili, che costituiscono i principii della dimostrazione (*An. post.*, I, XIX, XX, XXII).

Ma l'intervallo ha delle estremità; la proposizione, il rapporto ha limiti o termini. Cosa è ciascuno dei termini che la proposizione afferma o nega l'uno dell'altro? È ciò che bisogna sapere prima di affermare o di negare. Prima della scienza, prima dei suoi principii stessi che sono le proposizioni indimostrabili, deve venire la *determinazione* dei termini di cui queste proposizioni enunciano il rapporto. Il principio della scienza è la *definizione* (*An. post.*, II, III; I, III). det

La proposizione non è che l'affermazione o la negazione di un fatto, ed ogni fatto è una relazione, vale a dire che una cosa è o non è compresa in un'altra. La dimostrazione è la prova del fatto. Ma la definizione è la determinazione della cosa in sè stessa (*Met.*, VII, p. 150, l. 4), della sua natura, del suo essere. Essa non dice *che* un termine è in un altro: essa dice *ciò che* è un termine dato. L'oggetto della dimostrazione è dunque l'*esistenza* dell'attributo nel soggetto: l'oggetto della definizione, l'*essenza* (*Anal. post.*, II, III, VII; *Met.*, VII, p. 153, l. 25). Ogni estensione si risolve negl'intervalli e nei limiti, ogni scienza nelle due forme corrispondenti della dimostrazione e della definizione (*Met.*, I, p. 34, l. 8; *De An.*, I, III).

I due termini di ogni proposizione sono il piccolo ed il grande estremo, il soggetto e l'attributo; tali sono dunque i due oggetti della defi-

nizione. Ogni attributo è un accidente che non ha essere per sè stesso, che è senza essenza, e non può definirsi che nel suo rapporto con un soggetto. Ora, il rapporto dell'attributo al soggetto può essere di due specie: divisibile o indivisibile, mediato o immediato (*Anal. post.*, II, x); in altri termini, può essere l'oggetto di una conclusione o di un principio. La definizione d'un attributo mediato è dunque la conclusione d'un sillogismo (*Ibid.*).

Ma ogni rapporto mediato ha la sua causa fuor di sè. Non solamente l'attributo mediato non può essere in sè stesso, ma non può essere per sè stesso nel soggetto dov'è. È dunque dalla causa del suo rapporto col soggetto che dipende la sua essenza e che dev'essere ricavata la sua definizione. Ora, la causa è il termine medio che produce, nella conclusione, la sintesi degli estremi. La definizione dell'attributo mediato non deve dunque consistere solamente nella conclusione: essa deve racchiudere il termine medio. La conclusione, da sola, non enuncia che un rapporto che non è necessario ed evidente per sè stesso. Nulla prova che ciò sia la definizione di una cosa e non semplicemente la spiegazione del significato arbitrario d'un nome. Per esempio, definire la quadratura, come lo si fa volgarmente, la formazione di un quadrato equivalente ad una figura data, non è che enunciare una definizione nominale; la definizione reale è la definizione per la

causa: la formazione di un quadrato equivalente ad una figura data, per mezzo di una media proporzionale. La media proporzionale è la causa della quadratura e il termine medio col quale se ne prova la possibilità (*Met.*, VIII, p. 171, l. 28). Infine, è il termine medio che è la ragione e la definizione stessa del grande estremo, ed è precisamente per ciò che ogni scienza riposa sulla definizione: la scienza è nel termine medio (*Anal. post.*, II, XIV; *Met.*, III, p. 44, l. 14). La definizione dell'attributo mediato è dunque di due specie: la prima è una conclusione; la seconda, un sillogismo completo, con i suoi tre termini. La prima è imperfetta e puramente nominale; ⁽¹⁾ la seconda è la definizione reale, essenziale e perfetta.

Tuttavia l'essenza, quale che sia, non può essere dimostrata, e la definizione non è punto, come ha creduto la filosofia platonica, una specie della dimostrazione (*Anal. post.*, II, VII, VIII; *Anal. pr.*, I, XXX). In effetto, non si può dimostrare l'essenza senza supporla e senza prendere per principio la conclusione stessa che ci si era proposto di provare. Il definito è il soggetto, la

(1) Ho seguito con Zabarella (in *Anal. post.*, II, x), contro la maggior parte dei commentatori e principalmente dei Greci, l'opinione di Averroé, che non fa della definizione nominale una specie particolare distinta dalla definizione per conclusione. Leibnitz (*Nouv. Ess.*): « La definizione reale fa vedere la possibilità del definito, e la nominale no ». Cfr. KANT, *Logica* compilata da JAESCHE, § CXI.

definizione l'attributo. Ora, in primo luogo, la definizione dev'essere racchiusa in tutto il definito, per conseguenza la conclusione dev'essere affermativa e universale; ⁽¹⁾ inoltre, la definizione è l'essenza stessa del definito: per conseguenza, essa gli è propria e vi è contenuta tutta intera; l'attributo deve esser preso, come il soggetto, universalmente. Il soggetto e l'attributo sono dunque qui della stessa estensione e convertibili l'uno con l'altro. Ma se gli estremi sono eguali, l'intermediario o termine medio è uguale agli estremi. Il termine medio della dimostrazione non potrebbe dunque essere che la definizione stessa ch'esso dovrebbe servire a provare, e la conclusione sarebbe in anticipo nella minore (*An. pr.*, I, IV, VIII). Dunque, ogni dimostrazione di una definizione, sotto qualunque forma si presenti, racchiude una petizione di principio: non è che una vana equazione dello stesso con lo stesso. Sarebbe dunque dalla divisione che risulterebbe la dimostrazione dell'essenza? Il metodo di divisione, in generale, non conclude che con una petizione di principio: esso mette in ordine, sviluppa, ma non dimostra niente (*Anal. post.*, II, V). Ma, inoltre, gli attributi che entrano nella definizione dell'essenza non possono essere che attributi essenziali del definito, e la totalità della definizione deve compren-

(1) *Ibid.*, III. Per conseguenza l'essenza non può essere espressa che da un sillogismo della prima figura.

dere la totalità degli attributi essenziali. Ora, nulla impedisce alla divisione di saltare, nel suo cammino, attributi essenziali, universali e necessari e di arrestarsi invece ad attributi accidentali, di guisa che, fosse pure una dimostrazione, la conclusione potrebbe bene essere tutt'altra cosa che l'essenza cercata. Ma supponiamo che la divisione non ometta nè aggiunga niente, ove sarà la prova che non vi è nulla di omissso e nulla di aggiunto? (*Anal. post.*, II, v). Anche se la divisione avesse dato la dimostrazione esatta dell'essenza, essa non porta la prova con sè. In generale, se la dimostrazione può stabilire ciò che costituisce l'essenza, essa non può stabilire che è l'essenza stessa. Essa non può provare l'essenza in quanto essenza. La dimostrazione dell'essenza non può essere che un sillogismo dialettico e logico, che circonda il soggetto senza penetrarlo (*Anal. post.*, II, viii). La dimostrazione, in generale, non dà che una esistenza. Se l'essere, nel senso universale d'esistenza, fosse ciò che sembra che sia a prima giunta e dal punto di vista superficiale della dialettica, cioè un genere al quale partecipano tutti gli esseri, e se, inoltre, l'essenza delle cose fosse il genere, provare l'esistenza sarebbe provare l'essenza. Ma l'essere è una universalità indefinita che non determina il genere delle cose, neppure il primo genere o la categoria nella quale esse debbono esser comprese (*Ibid.*, vii). Anche se il genere fosse dunque l'essenza, nessuna deter-

minazione dell'esistenza costituisce l'essenza stessa. L'essenza di una cosa non è tutto ciò ch'essa è, ma solamente ciò ch'essa non può non essere; l'esistenza che se ne afferma o che se ne dimostra non è che l'involucro comune del necessario e dell'accidente, l'idea vaga dalla quale resta sempre da trarre l'essenza.

Così l'essenza dell'attributo mediato, che ha la sua causa fuor di sè, non può esser trovata che dalla dimostrazione, e pertanto nessuna essenza si dimostra (*Anal. post.*, II, VIII). Per trarre l'essenza dell'attributo dalla dimostrazione, bisogna potergli far subire un cambiamento di forma, (*Ibid.*, X) e convertirla in una definizione espressa. Il sillogismo, con le sue tre proposizioni distinte e nello stesso tempo legate le une alle altre, è come la linea che l'intelligenza percorre da una estremità ad un'altra; col suo termine medio uno e doppio insieme, essa risponde in certo modo alla quantità continua. La definizione contiene gli stessi termini, ma senza intervallo che li separi (*Ibid.*), senza copula che ne segni la distanza (*De Interpr.*, V). Non è più una catena di proposizioni, e nemmeno, come la proposizione, un rapporto di due termini, ma la forma di un termine indiviso (*Met.*, VII, XII). Così la dimostrazione è come la materia della definizione, forma perfetta della scienza. Tra la dimostrazione e la definizione si riproduce, nel seno della scienza stessa, l'opposizione generale della materia e della forma, della realtà e dell'idea.

Ma se il rapporto dell'attributo al soggetto è immediato, se è una proposizione indimostrabile e non una conclusione, in una parola se è un principio che non ha la sua causa che in sè, l'essenza dell'attributo non dipende più da una dimostrazione: non vi è più termine medio, non è nè una conclusione nè un sillogismo trasformato, ma un primo principio. Così la definizione perfetta di tutto ciò che è per sè stesso non deve racchiudere, come la definizione imperfetta di ciò che è in un altro da sè, che i due termini di una proposizione. Solamente, l'una è una conclusione non dimostrata e che ha bisogno di dimostrazione; l'altra, una proposizione evidente per sè stessa, la posizione o *tesi* indimostrabile dell'essenza (*An. post.*, II, IX, X). La definizione immediata e la definizione nominale sono della stessa forma: sono i due estremi simili per la forma, opposti per il contenuto, tra i quali si pone la definizione mediata per la causa, come dal principio alla conclusione si sviluppa la dimostrazione. Nondimeno, se l'attributo immediato è già per sè stesso nel suo soggetto, esso non è ancora in sè stesso. Il suo essere è sempre di essere in un altro da sè. (Formula scolastica: *accidentis esse est inesse*). L'attributo, quale che sia, primario o secondario, mediato o immediato, non ha essenza in sè e non può essere in sè stesso l'oggetto della definizione. Nella natura del soggetto è la ragione ultima dell'essenza degli attributi. Solo, il soggetto (il piccolo

estremo) è in pari tempo per sè ed in sè: è dunque il soggetto solo che è l'essenza (*Categ.*, V) e l'oggetto vero della definizione immediata.

L'essenza non si trova dunque che nella sola categoria dell'Essere. Poichè tutte le altre categorie sono accidenti di cui l'essere è la sostanza; tutte, esse non hanno essere che in una maniera secondaria e relativa. L'essere è dunque il primo oggetto della definizione; esso ne è, nel senso proprio e in modo assoluto, il solo ed unico oggetto (*Met.*, VII, p. 134, l. 2; p. 136, l. 1).

Tuttavia, e per quanto sia essere, il soggetto della proposizione può essere un termine composto, unione d'una sostanza e di un accidente. Ora, che questo sia un accidente mediato o immediato, principale o secondario (*Ibid.*, p. 135, l. 4 sgg.), la combinazione di una sostanza con un accidente non è che un'essenza relativa; e l'essenza assoluta alla quale essa si riferisce è la sostanza stessa ch'essa racchiude. Per definire un termine composto bisogna riporne la sostanza nella definizione; occorre dunque nominarla due volte, una volta nella definizione, una volta nel definito. Per esempio: « il numero dispari è un numero, ecc. ecc. ». Ma l'essenza così costituita non è ancora che una essenza relativa. Per darne la definizione occorre riprendervi di nuovo la sostanza ch'essa contiene, e rimetterla a capo della definizione precedente; poi, dopo questa volta, un'altra, poi un'altra ancora, senza poter mai arrestarsi. L'essenza,

che la definizione persegue, si allontana a passo a passo, e sfugge all'infinito (*Met.*, VII, p. 135, l. 29).

Ora, l'accidente mediato o immediato non ha essenza che in una sostanza. La combinazione della sostanza e dell'accidente è dunque il fondamento a cui si riconduce necessariamente e sul quale deve basarsi la definizione dell'accidente. Così, in generale, e per riassumere tutto ciò che precede, l'essenza non appartiene a ciò che non esiste che in composizione. Tutto ciò che è in un altro da sè non ha essenza se non nel suo rapporto con quest'altro, e per conseguenza non può essere definito che ripetendo sè stesso in questo rapporto (*Ibid.*, p. 136, l. 2). Il segno ed il carattere distintivi dell'essenza è la definizione nella quale non si ripete il definito: giacchè è il segno di ciò che non è che in sè (*Met.*, VII, p. 132, l. 19; p. 133, l. 4). Tutto ciò che non è che relativo non ha in sè la sua essenza, non è affatto, per conseguenza, la stessa cosa che la sua essenza, e, per conseguenza ancora, non è suscettibile di definizione (*Ibid.*, p. 136, l. 16 sgg.; p. 138, l. 20).

L'oggetto della definizione non può essere che la sostanza considerata in sè stessa (*Ibid.*, p. 133, l. 21). Ma, nella sostanza stessa, la definizione non si attacca che all'essenza. Ora, la materia non fa parte dell'essenza; indeterminata, indefinita, essa sfugge necessariamente alla definizione. La definizione non comprende dunque la totalità che è il soggetto della forma, ma la forma sola (*Ibid.*,

p. 152, l. 19): La realtà concreta è ancora un composto che non è identico alla sua essenza stessa, e che non ha essenza che nel suo rapporto con la forma (*Ibid.*, p. 152, l. 27; p. 153, l. 2). La definizione non cade dunque sulle cose concrete che in modo secondario; essa non le definisce che nella loro forma essenziale. La definizione non penetra nell'integrità dell'esistenza reale: essa l'abbraccia solamente nella circoscrizione della forma. Ora, la forma, considerata in sè stessa, indipendentemente dalla materia variabile nella quale si realizza, è la forma in generale o la specie. La definizione non ha dunque per oggetto gl'individui, ma le specie della sostanza (*Met.*, VII, p. 150, l. 1; p. 133, l. 21; *Anal. post.*, I, XIV; II, XII). Ma la specie stessa non suppone forse in generale una materia come sua condizione? Per esempio, l'idea dell'animale non implica, con quella dell'anima, che è qui la forma, quella del corpo, che è la materia? La materia entra dunque nell'esistenza e nella definizione della specie; ma la materia qui non è più presa che in generale, cioè in un senso ideale e formale. La materia della realtà concreta o dell'individuo sono le parti materiali nelle quali si risolve cessando d'essere, che erano prima di lui e che sussistono dopo di lui (*Ibid.*, p. 147, l. 9 sgg.). La materia della specie è la materia nel suo rapporto immediato e necessario con la forma, è quella che comincia ad essere e che cessa d'essere con essa. Così, in una sillaba,

non sono le lettere nella loro materialità, come pronunziate nell'aria o scritte sopra una tavoletta, ma le lettere in un certo ordine; nell'animale, non è il corpo in quanto corpo, ma il corpo organizzato e capace di vita. L'animale, morendo, non si risolve in parti organizzate: l'organizzazione cessa di essere con la vita; la mano d'un morto non ha di una mano che il nome (*Met.*, VII, p. 151, l. 11; p. 146, l. 27; p. 148, l. 17). La materia non è dunque qui una parte integrante della cosa concreta, ma una parte costituente della sua idea astratta (*Ibid.*, p. 146, l. 14; p. 148, l. 4 sgg.; p. 149, l. 28). Non è più una materia sensibile, come le parti del corpo in sè stesse (*Ibid.*, p. 146, l. 30), ma solamente la condizione generale del rapporto della forma col mondo sensibile. Nel primo senso, la materia è la condizione attuale dell'individuo nel campo dell'esperienza attuale; nel secondo senso, essa è la condizione della specie e, per conseguenza, degl'individui, nel campo dell'esperienza possibile ⁽¹⁾. La materia che entra nella composizione della definizione non è dunque la somma delle parti che formano la realtà materiale con la loro unione nello spazio o nel tempo, e che la misurano secondo la quantità (*Met.*, VII, p. 146, l. 9). È l'abitudine totale delle parti nello spazio o nel tempo in generale, secondo

(1) Attingo dal linguaggio di Kant l'espressione di *esperienza possibile*.

la qualità essenziale, immediatamente necessaria alla forma.

Tuttavia, l'abitudine stessa della materia, benchè sia la condizione dell'essenza, non è l'essenza; l'essenza è la forma: nell'animale, l'anima; nell'uomo, la ragione. Così, se la cosa concreta e individuale, con la sua materia particolare, non è identica con la sua essenza, la quale non è che nella specie, la specie con la sua materia specifica non ha neppure la sua essenza in sè stessa e nella sua totalità complessa, ma nella sua forma specifica (*Ibid.*, p. 152, l. 19). Essa non fa uno con quella, ma vi si riporta come al suo principio ed alla sua misura (*Ibid.*, p. 168, l. 18).

Tuttavia, indipendentemente da ogni rapporto col mondo sensibile, la forma che fa l'oggetto della definizione è da sola un tutto, composto di parti. In effetti, l'essenza di una cosa si compone di tutto ciò che se ne afferma universalmente e senza di cui essa non può essere concepita, cioè dei suoi attributi necessari (*Anal. post.*, II, XIII). Questi attributi sono dunque le parti, la materia della definizione. Ma questa materia intelligibile non è più la materia sensibile (*Met.*, VII, p. 149, l. 9; p. 174, l. 1): ne è tutto il contrario. Nella realtà concreta, come nella forma, le parti possono essere senza il tutto, ed il tutto non può essere senza le parti. Ma là, l'essere di cui si tratta è l'esistenza reale nel tempo: qui, è l'essenza astratta, l'essere nell'ordine logico. La totalità

concreta non può esistere senza le sue parti, le sue parti possono sussistere senza di essa: la totalità della specie o dell'idea non può essere concepita senza le sue parti formali, le sue parti formali possono essere concepite senza di essa. Al contrario, le parti della totalità concreta non possono essere concepite che nell'idea del tutto (*Ibid.*, p. 146, l. 4 sgg.; p. 147, l. 24 sgg.). Gli elementi della forma sono dunque anteriori nell'ordine logico alla totalità, e la totalità agli elementi della realtà (*Ibid.*, p. 148, l. 4, l. 15). La materia della cosa e la materia dell'idea si oppongono tra loro come la materia e la forma in generale, e nel rapporto inverso dell'ordine del tempo e dell'ordine logico.

Le parti della materia nella realtà concreta sono delle quantità che compongono con la loro addizione la quantità più grande del tutto. Le parti della forma, invece, sono più generali, e per conseguenza più estese del loro tutto: non è con l'addizione o con la giustapposizione successiva ch'esse si uniscono in lui, ma con un involgimento graduale, a partire dalla più larga generalità, e con una condensazione progressiva. Là, il tutto è di estensione; qui, è di comprensione. Là si divide; qui si decompone ⁽¹⁾. Ogni grado della scala delle

(1) Cfr. *Met.*, V, p. 119, l. 2. Il genere è, in un senso, una parte della specie, e la specie in un altro senso una parte del genere. La specie si trova con la *divisione* dell'estensione del genere, il genere con la *decomposizione* della comprensione della specie, che è la *definizione*.

specie, in ogni categoria, comprende dunque tutti gli attributi essenziali di tutt'i gradi superiori, nell'estensione dei quali esso è a sua volta racchiuso. Ogni classe non è che una divisione determinata da una differenza del genere posto immediatamente al disopra di essa. Da ciò segue che la definizione di una specie qualunque si compone del genere più prossimo alla specie e di una delle differenze opposte di questo genere (*Met.*, VII, p. 154-5). Il genere è dunque la materia dell'essenza; la differenza è la forma che lo determina. Il genere è la potenza; la differenza è l'atto nel quale la potenza si realizza (*Ibid.*, VIII, p. 174, l. 2; p. 167, l. 31; X, p. 209, l. 2). Così si corrispondono e si oppongono, nella natura da una parte e dall'altra nella scienza, la materia ed il genere; così si avanzano come da due estremità contrarie le potenze corrispondenti della realtà e del pensiero verso il limite comune della forma.

L'essenza non è dunque il genere, come Platone aveva creduto. Il genere, comune a più specie, non è che una possibilità indefinita di cui esse sono le realizzazioni differenti; l'essenza di una cosa non è ciò ch'essa ha di comune con altre, ma ciò che fa il suo essere e la sua natura propria, e che, per conseguenza, la distingue da ogni altra cosa. L'essenza è dunque l'ultima differenza (*Met.*, VIII, p. 154, l. 27). Ma l'ultima differenza in sè stessa è più estesa della specie ch'essa determina. Per esempio, in questa definizione: il numero tre è

un numero dispari primo nei due sensi (cioè che non è nè un prodotto nè una somma di numeri), la differenza non è propria al numero tre, poichè essa appartiene pure al numero due, che non è nè un prodotto nè una somma di numeri; ma non vi è che il numero tre che sia ad un tempo dispari e primo nell'uno e nell'altro senso (*Anal. post.*, II, XIII). È la limitazione reciproca del genere per opera della differenza e della differenza per opera del genere che dà l'estensione esatta della specie. Ciò che è proprio del definito non è dunque nè il genere nè l'ultima differenza da sola, ma la loro totalità (*Anal. post.*, II, VI). L'essenza o la differenza, in quanto differenza, non è nè la materia nè la forma astratta; è la forma nella sua materia (*De Part. an.*, I, III).

Così la specie, intermediaria fra gl'individui ch'essa contiene nella sua estensione e il genere in cui essa è contenuta, è l'unico soggetto della definizione. Il primo genere, che è una delle categorie, è indefinibile, perchè non vi è estensione nella quale si possa racchiuderlo. L'individuo è indefinibile, perchè dentro l'ultima specie non vi è più differenza specifica per distinguere gli uni dagli altri gl'individui che essa contiene ⁽¹⁾. Il primo genere è troppo largo, l'individuo troppo

(1) *Ibid.*, p. 159, l. 20. Gl'individui non differiscono (essenzialmente) che ἀριθμῶ, non εἶδσι, e per conseguenza non hanno differenze (essenziali) concepibili nè esprimibili.

stretto per la definizione. Tra questi due estremi dell'affermazione e della negazione universali, tra questo *maximum* e questo *minimum* dell'infinitamente grande e dell'infinitamente piccolo si pone il termine medio finito nei due sensi, l'unità complessa della generalità e della differenza. La definizione non è dunque, nè per quanto riguarda la forma, nè per quanto riguarda la materia, nè come l'universale, nè come l'atomo, una unità assolutamente indivisibile: è un composto; non è pertanto come il composto della realtà, al quale rispondono nell'ordine logico la specie e la definizione, non è una grandezza continua ed infinitamente divisibile; ma un tutto d'un numero definito di parti indivisibili, al quale non si può aggiungerne nè toglierne alcuna senza ch'esso divenga una qualche altra cosa da quella che era. In una parola, è una specie di numero (*De Part. an.*, VIII, p. 169, l. 30; *De an.*, I, III). Nell'ordine della scienza, ove pertanto non vi è quantità reale, la definizione risponde alla quantità discreta come la dimostrazione alla quantità continua.

Ma donde deriva che questo composto della definizione forma una unità che non si dissolve negli elementi di cui essa è un numero? (*De Interpret.*, V; *Met.*, VIII, p. 173). Gli è che esso è la forma logica di una cosa, la quale è l'essenza. Ora, donde viene l'unità dell'essenza? Essa non viene da una miscela dei suoi elementi, nè da una

partecipazione degli uni con gli altri, come l'unità esteriore di un corpo dal contatto delle sue parti; essa viene da ciò che i suoi elementi sono tra loro nel rapporto della materia e della forma, cioè della potenza e dell'atto, e che si uniscono nell'atto (*Met.*, *loc. laud.*, l. 18; p. 170, l. 14). Nel mondo della natura, l'unione della potenza e dell'atto s'opera col movimento, e la causa dell'unità non è altro che la causa motrice (*Met.*, VIII, p. 174, l. 28). Nel mondo della scienza, la potenza è del tutto ideale; la causa formale dell'unità trovasi nella concezione dell'unità della forma specifica (*De An.*, III, vi) come principio determinante dell'unione della potenza con l'atto. Così ritorna l'idea della causa nella definizione delle specie della sostanza come in quella degli accidenti. Nel mondo della realtà occorre per ogni mutamento artificiale, o, in altri termini, accidentale e violento, una causa esterna che imponga la forma alla materia; per tutti i mutamenti naturali, la causa è il principio interno della forma sostanziale delle cose, la natura, l'anima che le fa vivere (*Ibid.*, VIII, p. 169, l. 17). Nello stesso modo, nella definizione dell'accidente che ha la sua causa fuor di sè, l'idea della causa si esprime al di fuori, sotto la forma di un termine medio estraneo ai termini estremi dell'accidente e del soggetto; nella definizione della sostanza, che ha la sua causa in sè stessa, essa si avvolge, senza lasciarsi vedere, sotto la concezione implicita dell'unità

c f
e
m
c m
c e
acc
= m
S
9
ux

sostanziale del genere e della differenza (*Met.*, VIII, p. 169, l. 2 sgg.).

Ma, ora, l'essenza degli esseri naturali o animati, che riempiono tutta la categoria dell'Essere, non è un principio generale come un'idea platonica. Ogni generalità è una potenza, più o meno vicina all'atto, ma che non è in atto. Ora, l'essenza di una cosa è il principio interno della sua azione; è essa stessa, nell'esercizio della sua attività propria. L'essenza reale non è dunque altro che l'individualità (*De Gen. an.*, II, 1). Dunque le definizioni non possono raggiungerla, ed essa sfugge loro sotto le forme specifiche nelle quali sembrava ch'esse la cogliessero. Senza dubbio, l'essenza è la forma, ma non nella generalità astratta che costituisce la specie; è la forma nella determinazione perfetta, cioè nell'unità dell'azione individuale. Ogni nozione è generale, così come ogni rapporto: ciascuna nozione è divisibile (*Met.*, VII, p. 148, l. 29; p. 160, l. 22; V, p. 96, l. 12). Nessuna può penetrare fino all'indivisibilità ed alla singolarità dell'essere. Determinando la forma specifica, la definizione non determina dunque che una forma esteriore dell'essenza: essa non determina che un indefinito, una possibilità che abbraccia nella sua sfera l'esistenza, ma che non la costituisce. L'essenza e l'esistenza si confondono nell'assoluta indivisibilità dell'atto, e l'atto non è l'oggetto delle idee e della scienza: è l'oggetto dell'esperienza e del-

l'immediata intuizione (*Met.*, V, p. 149, l. 5; p. 159, l. 16).

La sfera della scienza pura è quella delle Matematiche. Gli oggetti delle Matematiche sono le forme generali della quantità, indipendentemente da ogni soggetto reale: sono specie senza individui, idee senza altra materia che una materia intelligibile (*Ibid.*, p. 149, l. 11), essenze ideali che la definizione costituisce per intero e di cui la dimostrazione sviluppa *a priori*, con una serie di proposizioni categoriche ed universali, le proprietà necessarie (*Anal. post.*, I, XIV). A misura ch'esse si allontanano dalla realtà e che il loro oggetto si semplifica, le scienze matematiche stesse divengono più esatte e più dimostrative. La meccanica è sottomessa alla condizione generale del moto più semplice e più definito, il moto nello spazio: essa ha le sue ragioni ultime nella geometria. La geometria, la scienza della quantità continua, è ancora sottomessa alla condizione dell'estensione: essa ha le sue ragioni ultime nell'aritmetica generale. L'aritmetica, scienza assolutamente astratta e semplice della quantità discreta, ha solo in sè stessa la sua ragione e la ragione di tutte le scienze della quantità: è tra tutte la scienza esatta (*Met.*, I, p. 7, l. 5; *Anal. post.*, I, XXVII). Ma questa scala delle scienze matematiche, che si può prendere ancora molto più giù della meccanica, non è altro, dalla scienza più composta alla più semplice, che la serie dei

gradi dell'astrazione, il cammino dell'intelligenza in senso contrario a quello della natura dall'individualità sensibile alla generalità ideale, dalla realtà alla semplice e vuota possibilità. Il matematico in generale non specula che sul possibile (*Met.*, XII, p. 251, l. 15; XIII, p. 265, l. 8); l'esistenza reale è per lui un'ipotesi (*Ibid.*, XIII, p. 264, l. 23; XIV, p. 295, l. 2; *Anal. post.*, I, II), e di là stesso derivano il rigore e l'infallibilità delle sue dimostrazioni.

U) L'intuizione.

Da un altro canto, se la cosa sensibile è un essere, è un essere imperfetto che racchiude del non essere; nello stesso modo, la sensazione non dà dell'essere che una conoscenza esteriore ed imperfetta. Dovunque con la materia trovasi la possibilità indefinita, fonte dell'accidente e dell'errore. Ma il progresso della natura consiste nel progresso della determinazione della potenza; e a mano a mano che l'azione aumenta e si sviluppa, a mano a mano si fortifica l'individualità. La fine è la forma perfetta dell'attività pura nell'individualità assoluta. Ora, per toccare a questa altezza la realtà immateriale dell'essere in sè, per cogliere in sè stessa la forma indivisibile dell'atto, la sensazione non basta più: occorre un'azione una ed indivisibile della conoscenza pura, occorre l'immediata ed improvvisa

intuizione della ragione. Ma l'atto senza materia non è altro che la ragione in atto, il pensiero. Così che il pensiero sia lo stesso o che sia differente, nella cosa pensata e nella cosa pensante, il fine ultimo ove s'incontrano e si toccano la natura e la scienza è l'esperienza (*Anal. pr.*, I, xx) ⁽¹⁾ o intuizione immediata del pensiero per mezzo del pensiero.

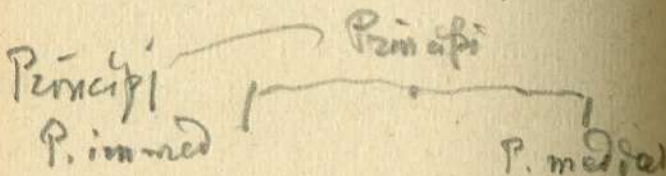
Ai due capi della scienza, al principio ed alla fine, l'intuizione; ad un'estremità l'intuizione sensibile, ad un'altra l'intuizione intellettuale ⁽²⁾. La scienza propriamente detta non cade che sul tutto, complesso e divisibile, che ha la sua causa fuor di sè, e non fa che abbracciarlo nel tutto di una nozione, ugualmente divisibile e complessa. La natura è tutt'intera in combinazioni individuali di materia e di forma sensibili, la scienza in combinazioni generali della materia e della forma ideali o delle concezioni dell'intelligenza; la natura tutta intera è nelle cose relative, la scienza nei rapporti. La natura è il mondo delle opposizioni, di cui il moto fa percorrere gl'intervalli alla potenza, nelle differenti categorie; la scienza è il mondo della contrarietà e della contraddi-

⁽¹⁾ Ἐμπειρία, nel senso di conoscenza dei principii.

⁽²⁾ *Eth. Nic.*, VII, ix, xii, iv. Il riavvicinamento che Aristotile stabilisce tra l'atto della percezione semplice del pensiero e quello delle vista autorizza l'uso della parola intuizione di cui mi sono spesso servito. *Eth. Nic.*, I, vii.

zione delle idee, fra le quali si esercita l'attività della ragione discorsiva. Infine, nella sfera della ragione discorsiva come in quella del moto ed anche della pratica, l'azione non determina che termini medii nella indeterminazione del possibile: sono degl'intervalli tra le estremità che l'esperienza fissa.

La dimostrazione, forma necessaria della conoscenza discorsiva, ha i suoi principii in proposizioni immediate, superiori alla scienza; le proposizioni immediate hanno i loro principii nelle definizioni dei loro limiti; i limiti estremi sfuggono alla definizione stessa e non le lasciano che i termini medii. Alla sola intuizione appartiene l'individualità dell'esistenza reale, ed all'intuizione intellettuale l'individualità assoluta dell'Essere in sè, sulla quale riposa l'assoluta universalità dei principii dell'Essere.



CAPITOLO VII.

Primo motore del mondo. Dio, principio della natura e della scienza.

Il mondo è il sistema delle differenti categorie coordinate, come alla loro sostanza, alla categoria fondamentale dell'Essere. Il mondo è tutto intero nella categoria dell'Essere con i suoi accidenti. La categoria dell'Essere è una totalità di parti differenti; ma questa totalità non è una collezione di elementi indipendenti gli uni dagli altri, senza altro legame tra loro che una partecipazione comune ad uno stesso principio: è una successione di elementi subordinati gli uni agli altri. Come il sistema dei numeri e quello delle figure, il sistema degli esseri forma una serie, di cui ogni termine contiene tutti i termini che lo precedono (*De An.*, II, III). Non è, dunque, un aggregato uniforme di parti equivalenti, una somma di un numero indefinito di unità di ordine eguale, ma una serie di termini di valore disuguale e, di più, in proporzioni continue: è una progressione. Ora, in ogni progressione, in ogni serie crescente o decrescente

che segue un ordine determinato di anteriorità e posteriorità, non vi è punto, per esser precisi, genere che si estenda a tutti i termini come a delle specie (*De An.*, II, III; *Met.*, III, p. 50, l. 12; *Eth. Nic.*, I, IV; *Eth. Eud.*, I, VIII). Poichè le specie di uno stesso genere non sono termini subordinati gli uni agli altri e contenuti gli uni negli altri, ma unità (*De An.*, II, III; *Met.*, III, p. 50, l. 19) coordinate sotto un'unità superiore. La categoria dell'Essere, questo primo genere, non è dunque propriamente un genere. Come l'universalità dell'Essere preso nel senso più largo, è un tutto composto di parti eterogenee legate da analogie. Solamente l'universalità dell'Essere, o il mondo in generale, è un tutto di parti discrete relative al genere dell'Essere, e legate tra loro unicamente da proporzioni discrete; il genere dell'Essere, o il mondo reale delle sostanze, è un tutto di parti subordinate e concatenate da una successione di proporzioni continue.

Tuttavia ogni relazione può essere ricondotta, in modo generale, alla relazione della specie e del genere. Come la comunità di genere unisce tra loro le specie, nello stesso modo la comunità di relazione a una sola e medesima cosa unisce tutto ciò che vi si riferisce (*Met.*, IV, p. 61, l. 28; XI, p. 218, l. 16). Il genere è un principio interno e sostanziale, il rapporto un principio esterno di unità; l'identità del genere è tra le specie un legame diretto, l'identità di rapporto un vincolo

indiretto ed obliquo; alla sinonimia immediata delle specie risponde, nelle cose relative, una sinonimia mediata ed imperfetta (*Met.*, III, p. 63, l. 21; VIII, p. 134, l. 19). Ogni sistema d'analogie costituisce dunque anche un genere d'analogia, e diviene così l'oggetto di una scienza unica (*Met.*, IV, p. 62, l. 5). Un sistema d'analogie o proporzioni discrete non forma un genere che nel rapporto esteriore della coordinazione delle sue parti; un sistema d'analogie continue forma un genere nel rapporto più intimo dei suoi termini, compresi gli uni negli altri, secondo un ordine essenziale. L'analogia delle categorie, unite nel loro rapporto all'Essere, ma che non sono connesse le une con le altre, offre una somiglianza imperfetta dell'unità del genere; l'analogia dei differenti ordini della categoria dell'Essere ne offre la somiglianza più esatta.

Nel primo sistema, nel sistema d'analogie di parti indipendenti e relative solamente ad una stessa cosa, il genere intero ha la sua misura in questa cosa, alla quale tutte le specie si riferiscono. È come un primo termine nel quale la scienza degli altri termini ha il suo principio necessario; così la categoria dell'Essere è la prima delle categorie, ed è per essa ed in essa che si conoscono le altre (*Met.*, IV, p. 62, l. 2). Nel sistema delle analogie continue, per esempio nella categoria dell'Essere, l'ordine di tutti i termini è immediatamente definito: il primo è quello che nessun altro

contiene e che contiene in sè solo tutti gli altri. Nell'uno e nell'altro sistema, ma soprattutto nel secondo, vi è un primo termine che dà la misura e l'unità, e la scienza di questo termine è la scienza del tutto (*Met.*, VI, p. 123, l. 21).

Così, come le Matematiche, la filosofia non è propriamente la scienza di un genere, ma di una totalità, analoga al genere, di termini differenti ed analoghi. L'oggetto della filosofia non è un'idea, ma un doppio sistema di analogie, uno di subordinazione, l'altro di coordinazione, di cui il primo, la categoria dell'Essere, è la misura del secondo, e di cui il primo stesso ha la sua misura nel primo dei suoi termini (*Met.*, IV, p. 63, l. 2, l. 26; ALEX. APHROD, in *Met.*, III, II).

Ora, in ogni progressione, i termini successivi si contengono gli uni ne gli altri, in un ordine determinato, e ciascuno è la forma di tutti i termini che lo precedono. Ma nelle due serie dei numeri e delle figure, che fanno l'oggetto delle Matematiche, tutti i termini sono forme estranee al movimento. Nella serie degli esseri di cui noi abbiamo seguito lo sviluppo, ciascun termine è il risultato del passaggio successivo d'una potenza attraverso tutte le forme dei termini inferiori, e la serie intera rappresenta le differenti epoche d'un solo e medesimo movimento, i differenti gradi del progresso della natura, dall'imperfezione alla perfezione. La forma generale della realtà è il cammino del tempo, in senso inverso della scienza, e l'ordine secondo il

quale le cose vengono all'essere è in senso inverso dell'ordine dell'essere. Ogni termine della serie degli esseri non è dunque solamente la forma, ma il fine di tutti i termini inferiori. Tutto ciò che è in moto tende ad un fine; ogni serie in cui l'idea del fine o del bene non ha parte alcuna è una serie d'astrazioni e di forme senza realtà (*Met.*, III, p. 43, l. 10 sgg.). La progressione che compone la categoria dell'Essere è dunque una successione continua di cause finali. Ora, la serie delle cause finali non può fuggire all'infinito ed il moto ascendente della natura andarsi a perdere nel vuoto (*Eth. Nic.*, I, 1). Occorre un fine ultimo, un bene supremo, in cui la natura trova la sua forma suprema e col quale termina il movimento (*Met.*, II, p. 38, l. 21).

Ma non è abbastanza per il movimento della causa finale, che si confonde con la forma. Per condurre la potenza all'atto ed il movimento al suo fine occorre una causa motrice, ed è lì la causa prima che la filosofia ha sempre cercata inutilmente, di cui tutti hanno sognato, senza che nessuno l'abbia mai ben conosciuta (*De Gen. et corr.*, II, ix). Il fine ultimo non si trova che in cima alla serie degli esseri: poichè tutti gli esseri fino ad esso sono forme imperfette e fini relativi. Ma in ogni termine si ritrovano i termini subordinati; in tutti, per conseguenza, si ritrova l'ultimo termine, cioè a dire il punto ove comincia lo sviluppo della potenza. A ciascun grado del suo movimento,

la natura è costretta a ripartire dal primo grado; ad ogni grado, occorre che il movimento rimonti alla causa prima del movimento. Se è l'azione del calore solare che determina nella mescolanza la combinazione degli elementi, è ancora il calore solare che darà all'organizzazione stessa dell'uomo il primo impulso (*Phys.*, II, II; *Met.*, XII, p. 245, l. 1), poichè la mescolanza è il principio dell'organizzazione. Per la costituzione necessaria di ogni progressione, il fine ultimo non è dunque che il fine dell'ultimo termine, e l'universalità del fine non riposa che sulle relazioni di tutti i termini della serie al termine più elevato: la prima causa del movimento è insieme la causa prima della serie intera e la causa di ciascuno dei suoi membri. Essa è in ogni modo ed in ogni senso la causa universale.

Così, è nel movimento che noi abbiamo visto manifestarsi l'opposizione universale della potenza e dell'atto. Ed è partendo dal movimento che noi ci eleviamo all'idea del fine, in cui la potenza si realizza nell'atto della forma. È ancora dal movimento che bisogna rimontare al principio universale di ogni cosa. Il movimento è il mezzo dell'esperienza, il centro da cui noi ci orientiamo nel mondo dei fenomeni e il termine medio necessario della dimostrazione delle cause. La serie delle cause del movimento non può essere infinita; essa ha un principio ed un fine. Il principio è il motore e il fine il mobile. Qualunque sia il numero dei termini

di cui la serie intera si compone, essa si riduce, sotto il punto di vista della concatenazione delle cause, a tre termini: il motore, il mobile e ciò che è motore e mobile insieme, che è mosso da una cosa e che, a sua volta, ne muove un'altra. Dei tre termini, ve n'è uno che riunisce in sè le condizioni degli altri due, e che è a ciascun d'essi ciò che l'altro è a lui: sono dunque due estremi con un termine medio fra due e in proporzione continua. Il mobile, il motore mobile ed il motore (*Phys.*, VIII, v): tal'è, nella sua formula generale, la proporzione di cui si tratta di determinare il termine più elevato, che è la causa degli altri due.

Tutto ciò che è in moto è mosso da qualche cosa. Ora, ciò che muove imprime il movimento o per mezzo di qualche cosa di altro da sè stesso o per mezzo di sè stesso (*Ibid.*). Supponiamo innanzi tutto il primo di questi due casi, e siano questi tre termini: il mobile, il motore e l'intermediario differente dal motore, col quale esso muove il suo mobile. L'intermediario è un motore, poichè mette il mobile in movimento; ma è anche un mobile, poichè esso non fa che trasmettere il movimento che il motore gl'imprime. Dei due motori, l'uno non muove che l'ultimo dei tre termini, l'altro muove l'ultimo ed il secondo: l'intermediario è indipendente dall'ultimo termine; il primo è indipendente e dall'ultimo e dall'intermediario. L'intermediario non è dunque che il termine medio tra l'ultimo mobile ed il primo motore, causa prima

del movimento. Ora, tra un mobile qualunque ed il primo motore non può esservi una serie infinita di intermediarii con i quali il primo motore imprima il movimento: poichè la serie delle cause non può essere infinita. Dunque, rimontando la catena degl'intermediarii bisogna arrivare ad un primo termine che non sia mosso da nessun altro. Il primo motore non può esser mosso da niente che sia altro da lui. La formula generale dei tre termini del motore, del motore mobile e del mobile prende dunque questa prima forma: il mobile che è mosso da un altro che lui, il motore mobile che muove un altro e che è mosso da un altro che lui, il motore che non è mosso da un altro che lui (*Ibid.*). Il primo carattere del primo motore è quello d'essere immobile, almeno verso ogni altro che lui.

Se dunque il primo motore fosse in movimento, esso non sarebbe mosso che da sè stesso. E, in effetti, la causa prima è piuttosto quella che deriva da sè stessa la sua causalità che quella che la deriva da altro che da sè stessa. Ma niente di ciò che si muove da sè si muove da sè tutto intero nello stesso tempo e nello stesso modo. Infatti, il movimento è dato e ricevuto in uno stesso istante indivisibile, ed è lo stesso movimento che è dato e che è ricevuto. Se dunque la stessa cosa si movesse da sè stessa tutta intera, la stessa cosa darebbe e riceverebbe, farebbe e patirebbe nello stesso tempo la stessa cosa. Sarebbero i contrarii, e per conseguenza i contraddittorii, riuniti insieme

in uno stesso soggetto (*Phys.*, VIII, v). In generale, la cosa che è mossa è un mobile, cioè a dire una cosa in potenza, mentre che il motore è una cosa in atto. Dunque, tutto ciò che si muove da sè deve essere diviso in un mobile ed un motore. Inoltre, le due parti non possono essere indifferentemente il mobile ed il motore l'una dell'altra; sarebbe un circolo, e la catena delle cause non può fare circolo. In ciò che si muove da sè bisogna dunque distinguere due parti di cui una è per sè stessa il mobile dell'altra. Ma il movimento, che è il passaggio successivo della potenza del mobile all'atto del motore, non è che nel mobile, ed il motore, in quanto motore, è essenzialmente immobile. Il primo motore non è dunque solamente immobile, come lo si è veduto ora, in rapporto ad ogni altro che lui: è immobile per sè stesso. Ecco il secondo passo che fa la dimostrazione verso il primo motore. Alla progressione precedente si sostituisce, con l'analisi di ciò che muovesi da sè, una seconda progressione, più elevata di un grado, di cui il primo termine risponde al secondo termine di quella, e di cui gli altri due termini sono lo sviluppo del suo ultimo termine: il motore che è mosso da un altro che sè stesso (sia che muova esso stesso o che non muova altra cosa); il motore mobile per sè stesso e immobile verso ogni altro; infine, il motore immobile e per ogni altro che sè stesso e per sè stesso (*Phys.*, VIII, v).

Così, tuttociò che non si muove da sè è messo in movimento da ciò che muovesi da sè, e ciò che muove sè stesso è messo in moto dal principio immobile del suo movimento. Ma il motore immobile per sè stesso, immobile per essenza, può essere ancora mobile in una maniera accidentale e relativa. Così, il corpo inanimato, che non muove sè stesso, è messo in movimento dall'essere animato, e l'essere animato dalla sua anima. Ma l'anima, per quanto immobile per sè stessa, si muove del movimento di ciò ch'essa anima; se il corpo cambia luogo, essa cambia luogo, se soffre, essa soffre col corpo (*Phys.*, VIII, VI). Ora, nulla è insieme immobile in sè e mobile per accidente se non ciò che è la forma d'una materia, l'atto d'una potenza. La materia è ciò che può essere e non essere egualmente, e ciò che può essere e non essere non può essere sempre. L'azione di un motore come l'anima non può dunque essere perpetua; essa esige lo sforzo, e per conseguenza il riposo; essa è interrotta da tempi di sonno, e, quando l'organizzazione si dissolve, si estingue (*Ibid.*).

Tuttavia il movimento è eterno ⁽¹⁾. Esso non è cominciato e non finirà affatto; è sempre stato e sarà sempre: è come una vita universale della

(1) Sulla necessità di questo lemma per dimostrare un primo motore assolutamente immobile e separato dalla materia, vedere JAC. ZABARELLA, *De inventione aeterni motoris*, nel *De rebus naturalibus*, l. XXXI, col. 254 sgg.

natura, che non conosce nè il riposo nè la morte (*Phys.*, VIII, 1).

In effetti, il movimento suppone da una parte il mobile e dall'altra il tempo. Ora, i due reciproci sono veri: il mobile ed il tempo suppongono il movimento. È dalla necessità del movimento pel mobile e del tempo per il movimento che si trae la dimostrazione dell'eternità del movimento. Dapprima, supponiamo che il mobile, o se si vuole il mondo, abbia avuto un principio. Vi sarebbe dunque stato un momento in cui il mobile avrebbe cominciato ad essere. Cominciare ad essere è cambiare, passando dal non essere all'essere. Ora, ogni cambiamento implica due stati, uno in cui il soggetto del cambiamento era e l'altro al quale esso giunge. Nel primo, non vi è ancora cambiamento; nel secondo, non ve n'è più. Il cambiamento dal non essere all'essere implica dunque un cambiamento anteriore; poichè altrimenti non vi sarebbe alcun cambiamento; e questo cambiamento anteriore non può essere un cambiamento dal non essere all'essere, ma un movimento continuo che riempia l'intervallo tra i due stati ⁽¹⁾

(1) *Phys.*, VIII, I e VI, v. I limiti o forme, come il punto, la linea, o l'anima, che sono indivisibili e, per conseguenza, non sono mobili se non per accidente, cominciano e cessano d'essere senza generazione nè corruzione, ed in un istante indivisibile, ma in seguito alla generazione o corruzione, nel tempo, dei loro soggetti che sono i mobili. *Met.*, VII, p. 142, l. 18; p. 143, l. 3; VIII, p. 172, l. 7; XII, p. 241, l. 21.

Innanzi al primo cambiamento vi è dunque un movimento anteriore, e per conseguenza un mobile che si muove in un tempo. Dunque il movimento è eterno ed è eterno pure il mobile. Supponiamo ora il mobile eterno e che il movimento solo abbia avuto un principio. Prima di essere in movimento, il mobile sarebbe stato dunque in riposo. Ma il riposo non è niente di positivo, è la privazione del movimento, e la privazione del movimento suppone un movimento anteriore. Dunque l'eternità del mobile implica l'eternità del movimento (*Phys.*, VIII, 1). In secondo luogo, il tempo è eterno; poichè ogni istante, ogni presente è la fine d'un tempo passato ed il principio d'un tempo avvenire; da ciò segue che non vi è primo tempo e che il tempo non ha principio. Ora il tempo non è una cosa sussistente in sè stessa: è il movimento considerato nel numero, secondo l'ordine dell'anteriorità e della posteriorità; esso ha la sua forma nel pensiero che lo conta, la sua materia nel movimento (*Ibid.*, IV, XIV). Dunque se il tempo è eterno, il movimento è anche eterno. Supponiamo che il tempo sia cominciato e non il movimento, e per conseguenza che prima di ogni specie di movimento sia passato un tempo infinito. Come determinare nell'infinità d'un tempo vuoto un momento piuttosto che un altro in cui il movimento comincia? Dall'infinito che precede all'infinito che deve seguire non vi è rapporto; nessun rapporto tra due infiniti, e per conseguenza nessuna ragione

che ne definisca il termine medio o il limite comune. Tuttavia la natura mette dappertutto il rapporto e la proporzione, nulla cambia senza ragione (*Phys.*, VIII, 1: questo argomento è tratto dal bisogno d'una *raison suffisante*). Non è cominciato nè il tempo, come ha detto Platone, nè, come hanno creduto Anasagora ed Empedocle, il movimento nel tempo; sono immaginazioni egualmente vane (*Ibid.*). Il movimento è eterno. Ora, per un movimento eterno, una causa che non muove sempre non basta; poichè l'effetto è simultaneo con la causa. Ora, basta una totalità successiva di cause passeggiere? Una serie successiva non può essere la causa di un movimento eterno nella sua totalità indivisibile. Ciascuna delle parti della serie delle cause sarebbe forse la causa di una parte del movimento eterno nell'ordine della successione? Per rispondere, parti per parti, alla successione infinita dei fenomeni durante l'eternità, occorre una successione infinita di cause. Ora, queste cause stesse, che cosa le fa cominciare e cessare di essere? Se non vi sono altre cause, o la serie delle cause è essa stessa una successione di fenomeni indipendenti gli uni dagli altri, e allora essa non basta, o è una progressione di cause dipendenti le une dalle altre, e allora essa non può essere infinita (*Phys.*, VIII, vi).

L'eternità del movimento suppone dunque l'eternità d'un primo motore. Ora, ogni motore eterno è immateriale, e per conseguenza assolutamente estraneo al movimento. La dimostrazione

dunque fa qui ancora un nuovo passo. Al disopra della progressione alla quale essa si era arrestata poco fa, si eleva una terza progressione, di cui il primo termine risponde al secondo termine di quella, e di cui i due ultimi termini sono lo sviluppo del suo terzo termine: il motore che si muove da sè, come l'essere animato; il motore che muove senza essere mosso da sè stesso, ed infine il motore assolutamente immobile, che non è suscettibile di movimento nè per sè stesso nè per accidente (*Ibid.*). La dimostrazione va in tre passi dall'ultimo soggetto del movimento al primo motore. Le tre progressioni, che segnano questi tre passi uscendo successivamente le une dalle altre, sono il triplo sviluppo della progressione a tre termini che le contiene nell'universalità della sua formula, e di cui ciascuna di esse riproduce, a gradi sempre più elevati, i tre elementi necessari: il Mobile, il Motore mobile ed il Motore. Dall'estremità inferiore della categoria dell'essere, dal mobile che non muove nulla, la dimostrazione si eleva con una serie di termini medii motori e mobili insieme ed al disopra dell'anima stessa fino al motore che non fa che muovere e che non può essere esso stesso in movimento. Il primo motore non è un'anima del mondo; è un principio superiore al mondo, separato dalla materia (*Met.*, XI, p. 214, l. 13), estraneo al cambiamento e al tempo, e che avvolge le cose, senza poggiare sopra di esse, della sua eterna azione.

Ora, l'eternità suppone la continuità. Eterno come il tempo, il movimento è com'esso continuo. Ora, la continuità implica l'unità. In effetti, supponiamo che il movimento eterno consista in una successione di movimenti differenti, senza alcun intervallo che li separi nel tempo. La successione si compone di movimenti, e di movimenti che finiscono, ed ogni fine, come ogni principio di movimento, suppone, come sua causa immediata, così come lo si è veduto or ora, un movimento anteriore. Alla continuità della successione dei movimenti occorrerebbe dunque una causa in una successione di movimenti, ed a questa una causa in un'altra successione, e così all'infinito, ciò che non è possibile; poichè se è possibile una successione infinita di fenomeni, una successione infinita di cause non lo è affatto. L'eternità dei movimenti, in generale, suppone, dunque, non solamente un motore eterno che imprime senza posa il movimento, ma un movimento continuo, nel mobile come nel tempo, e che, come il primo motore, involge pure tutti i movimenti possibili nella sua eternità (*Phys.*, VIII, VI, VII). Ai tre termini generali del mobile, del motore mobile e del motore, rispondono dunque, nella realtà, tre generi di esseri differenti che compongono la categoria intera dell'Essere: tre generi, di cui il primo ed il secondo riuniti costituiscono la totalità delle cose soggette al movimento, cioè a dire la natura, ed il secondo ed il terzo riuniti la totalità delle cose eterne. Il

secondo termine è dunque un intermediario che separa e che riavvicina gli estremi, che sostiene verso ciascun d'essi la parte dell'altro, e che per conseguenza li incatena l'uno all'altro in una proporzione continua: l'essere mobile e perituro, l'essere mobile ed imperituro, l'essere imperituro ed immobile (*Met.*, XII, p. 240, l. 7; p. 245, l. 28) ⁽¹⁾.

Ma il mobile eterno, il primo mobile che subisce l'azione del motore eterno, si muove in una volta secondo tutte le categorie del movimento, nella qualità, la quantità e lo spazio? O di questi tre generi del movimento non ve ne sono che due, non ve n'è che uno che sia la causa degli altri due e che possa riempire senza interruzione tutta l'eternità?

La prima forma della potenza e la condizione delle sue forme ulteriori è, come si è visto, l'estensione con le sue tre dimensioni, cioè a dire la quantità nello spazio. L'intuizione della quantità nello spazio è la condizione dell'immaginazione, condizione essa stessa dell'intelligenza: il movimento nello spazio è la condizione di tutti i movimenti possibili. Il movimento secondo la quantità o l'accrescimento, che costituisce l'essenza della vita vegetativa, suppone la nutrizione, e per conseguenza il cambiamento di qualità o l'alterazione della sostanza nutritiva. Ora, l'alterazione suppone

⁽¹⁾ Il perituro differisce in genere dall'imperituro: X, p. 210, l. 20.

a sua volta il riavvicinamento nello spazio di due sostanze rivestite di qualità contrarie. Ogni movimento di quantità o di qualità suppone un cambiamento di distanza, cioè a dire un movimento nello spazio. Le qualità elementari stesse, che fanno la base di tutte le qualità dei corpi, e che, per conseguenza, sono la prima condizione di ogni trasformazione, il calore ed il freddo, si riconducono, come alle loro cause prossime, alla condensazione e alla rarefazione, la condensazione e la rarefazione a cambiamenti di distanza. Di là tante filosofie che hanno fatto consistere la natura intera nella figura, la posizione ed il movimento (*Phys.*, VIII, VII). Il movimento nello spazio è dunque la condizione del movimento in generale; inoltre, la mobilità nello spazio è la forma generale sotto la quale la materia arriva all'esistenza reale e che distingue il corpo dall'estensione astratta: la prima potenza della natura è dunque la potenza passiva del movimento nello spazio. La potenza attiva di questo movimento, invece, è l'ultima nello sviluppo progressivo dell'organizzazione, e per conseguenza la prima nell'ordine dell'essenza. La facoltà di cambiar di luogo spontaneamente non appartiene, in generale, che agli animali più completi (*Phys.*, VIII, VII), dotati dei sensi più nobili, ed il segno della perfezione delle potenze dell'anima nell'umanità è la forza, la proporzione e la bellezza degli organi della prensione e della locomozione. Con lo spiegamento della sua attività nello spazio si produce

la volontà e si manifesta l'impero dell'anima sul corpo. La natura comincia nello spazio con la passione, e l'azione la riconduce allo spazio. Il mondo meccanico è il fondo sul quale si sviluppa il mondo organico, e nello stesso tempo la forma che ne determina e ne misura la perfezione. Risalendo al di là del principio stesso dell'organizzazione o della mescolanza fino alla causa dell'essere, è il movimento nello spazio che si trova ad un tempo al primo posto nell'ordine del tempo ed al primo posto nell'ordine dell'essenza e della causalità. La generazione suppone l'avvicinarsi dei principii generatori. Ora niente può cambiare nè di qualità nè di quantità che non sia prima venuto all'essere, cioè che non sia stato generato. Se dunque il movimento nello spazio è anteriore alla generazione stessa, al cambiamento dall'essere al non essere, esso è il principio e la causa di ogni specie di movimento (*Phys.*, VIII, VII); infine, di tutti i cambiamenti, il movimento nello spazio è il solo che non cade sull'essere, ma solamente sui rapporti esteriori dei corpi gli uni cogli altri; è il solo, per conseguenza, che possa essere eterno in un solo e medesimo essere (*Ibid.*).

Resta ora la seconda condizione del movimento del mobile eterno, la continuità. Il cambiamento dal non essere all'essere e dall'essere al non essere, la generazione e la corruzione, è un cambiamento da contraddittorio a contraddittorio: i movimenti di qualità e di quantità sono cambiamenti

da contrario a contrario. Ora, nessun cambiamento da opposto a opposto può essere eterno o continuo. In effetti, il cambiamento o il movimento non può essere eterno da uno degli opposti all'altro, senza di che non vi sarebbe movimento. L'eternità del movimento tra termini opposti non è dunque possibile che con la progressione e la regressione (*ἀνάστασις*. *Phys.*, VIII, VIII: cf. *Met.*, II, p. 38, l. 1 2) perpetua da un termine all'altro. Ma uno stesso mobile non può muoversi nello stesso istante in due movimenti opposti, ed i movimenti opposti sono quelli che tendono ad opposti secondo direzioni opposte: dunque, tra ogni movimento di progressione e di regressione vi è un riposo, ed il movimento da opposto a opposto non può essere eternamente continuo (*Phys.*, VIII, VIII). In generale, la continuità suppone l'infinita divisibilità senza divisione attuale, un'infinità di termini medii in potenza e nessuno in atto. Appena il termine medio viene in atto, esso è doppio, fine di una quantità e principio di un'altra; ciò ch'esso univa è separato, e la continuità interrotta (*Ibid.*). Il movimento non può dunque, senza interrompersi, determinare un principio ed una fine; ora, il termine al quale il mobile arriva e da cui riparte in senso contrario è il termine medio definito della progressione e della regressione, il principio dell'una e la fine dell'altra: dunque il movimento vi si arresta, e tra la progressione e la regressione del mobile passa necessariamente un tempo vuoto del suo

movimento (*Phys.*, VIII, VIII). Così nel sillogismo, nella scienza, il termine medio, essendo preso in due sensi, è un punto d'arresto e di riposo pel pensiero (*Phys.*, VIII). ⁽¹⁾

Nello spazio vi sono tre specie di movimenti: due movimenti semplici, di cui uno è rettilineo e l'altro circolare, ed il movimento misto, che è composto dai movimenti semplici (*De Coel.*, I, II). Le estremità della linea retta sono i contrarii nello spazio: poichè l'opposizione delle due estremità della linea retta è il tipo stesso della contrarietà (*Met.*, X, IV). Il movimento rettilineo non può essere dunque eternamente continuo, nè per conseguenza il movimento misto. Ma nel movimento circolare non vi è opposizione. Dall'estremità di un diametro il mobile passa all'altra estremità, e da questa va poi a quella; ma non vi ritorna per lo stesso arco; non è una progressione seguita da una regressione, ma una progressione non interrotta che può essere perpetuata così all'infinito. In effetti, in tutta l'estensione della circonferenza non vi è un punto determinato; tutti i limiti non vi sono che in potenza. Il termine medio è il centro, principio e fine ed insieme mezzo dell'estensione intera (*Phys.*, VIII, IX). Ora il centro è necessariamente al di fuori della circonfe-

⁽¹⁾ Infatti, il movimento è ἐν τῷ ἀριθμῷ, δύο τῷ λόγῳ, uno realmente, doppio logicamente e pel pensiero che divide. *Phys.*, IV, XIII.

renza ed a distanza eguale da tutti i punti. Il mobile non deve mai toccarlo e trovarvi il riposo. Il movimento eterno e continuo, causa di ogni movimento, non può essere dunque che il movimento circolare nello spazio (*Ibid.*).

Ora, ogni corpo è un mobile, e non vi è niente di mobile che non sia corpo o che non appartenga ad un corpo; inoltre, non vi è niente nella natura che non abbia una tendenza naturale. Se dunque il movimento nello spazio è la prima forma della natura, ogni corpo ha un movimento naturale nello spazio. Ai movimenti semplici e primitivi debbono rispondere corpi semplici; al movimento rettilineo, che si scompone in due movimenti contrarii, rispondono gli elementi contrarii, che si muovono naturalmente secondo le direzioni opposte della gravità e della leggerezza. Il movimento semplice in circolo non ha contrario: è il movimento naturale di un elemento semplice che non ha nemmeno esso contrario: questo elemento è l'etere (*De Coel.*, I, II). Gli elementi pesanti e leggieri sono in lotta perpetua; l'etere, esente da ogni opposizione, è tutt'intero all'opera semplice del suo movimento perpetuo, è l'elemento attivo e rapido che non si riposa mai ($\alpha\epsilon\theta\eta\rho$ da $\alpha\epsilon\iota$ $\Theta\acute{\epsilon}\omega$: *Ibid.*, I, III; *Meteor.*, I, III). Inoltre, alla figura del movimento circolare risponde la figura del mobile. Gli elementi contrarii, sempre sottomessi ad influenze opposte, che si combinano tra essi senza interruzione, non possono avere figure definite. La deter-

minazione invariabile delle figure non permetterebbe la contiguità perfetta; vi sarebbe del vuoto, ciò che non è possibile, e non vi sarebbero misti (*De Coel.*, IV, VIII). Ma non è lo stesso dell'etere: dal suo movimento segue la sua forma. La figura non è che il mezzo di cui il movimento naturale è il fine, e niente è nella natura che per il fine e per opera del fine. Il cerchio è la più semplice delle figure piane, poichè è formata da una sola linea che basta a sè stessa per racchiudere lo spazio; la sfera, formata da una sola superficie, è il più semplice dei solidi: l'etere prende da sè stesso la figura di una sfera. Tutti i corpi ch'esso trascinerà nel suo movimento prenderanno sotto un'azione simile una figura simile (*Ibid.*, II, IV) e formeranno tante sfere. Il movimento dell'etere, causa di ogni movimento nel mondo, abbraccia il mondo: al centro della sua sfera si radunano dunque e si dispongono nell'ordine della loro gravità e della loro leggerezza specifica gli altri elementi. Il movimento circolare vuole un centro immobile; ora, il movimento dell'etere contiene il mondo: il centro del suo movimento è, dunque, il centro stesso della sua figura, ed il mondo è una sfera che compie intorno al suo centro immobile un movimento eterno di rivoluzione (*De Coel.*, II, IV).

Nel movimento circolare le velocità delle differenti parti del mobile variano con le distanze di queste parti al centro. Le più lontane, percorrendo nello stesso tempo maggiore estensione, si

muovono più rapidamente. Tutte le parti della sfera del mondo non sono dunque animate da una eguale velocità. Inoltre, l'etere, in tutta la sua estensione, ed i quattro elementi contrarii non formano una massa continua, indivisibile nel suo movimento. La differenza delle velocità nel movimento generale dell'etere o del cielo vi lascia gli strati inferiori sempre più indipendenti dal movimento dello strato più lontano dal centro; esse ritardano le une sulle altre, e prendono movimenti proprii in sensi differenti dal movimento universale (*Ibid.*, III, XII; *Met.*, XII, VIII). La sfera più vasta e più rapida porta astri che non si muovono che del suo movimento: sono le stelle fisse. Al di sotto vengono le sfere delle stelle erranti, o pianeti. L'ultimo pianeta è la luna. Al di sotto della luna, ed in generale del cielo, viene il mondo degli elementi contrarii, incapaci di muoversi da sè se non in linea retta, ma più o meno docili all'impulso delle sfere celesti: dapprima il fuoco, o piuttosto l'elemento infiammabile, che è trascinato ancora con un movimento assai rapido dalla pressione della sfera che lo tocca; al di sotto, l'aria, ch'essa non fa più che agitare; al di sotto dell'aria, ed alla superficie della terra, l'acqua, ove l'impulso della sfera della luna non produce che le oscillazioni lente del flusso e del riflusso (*Meteor.*, II, 1); infine, la terra è sottratta, dalla coesione delle sue parti non meno che dalla sua piccolezza, all'influenza meccanica del movimento

celeste. La terra è immobile, sospesa nello spazio pel solo peso, che precipita i gravi verso il centro del mondo (*De Coel.*, II, XIII, XIV). Ma la terra stessa subisce l'azione immediata dell'acqua, l'acqua quella dell'aria, e l'aria quella dell'elemento infiammabile. Infine, nei fenomeni della mescolanza, i due elementi inferiori fanno in generale, verso gli altri due, la parte del principio motore (*Meteor.*, IV, I, IV).

Così, ogni sfera del mondo è la causa del cambiamento nella sfera ch'essa avvolge; l'ordine dell'essenza e della causalità risponde all'ordine dei luoghi e dei tempi, la forma alla figura (*De Coel.*, IV, III; *De Gen. et corr.*, III, VII; *Meteor.*, IV, I). Dalla sfera rapida delle stelle fisse fino alla terra è una progressione decrescente di movimento e d'attività. Ma tra il mondo celeste ed il mondo sublunare l'unità non è che di analogia, di semplice proporzione: la differenza è di materia o di genere, poichè il genere risponde alla materia (*Met.*, V, p. 96, l. 3). Invece, ciascuno dei due mondi è formato d'una sola e stessa materia. Nel mondo celeste non vi è che l'etere, e nel mondo sublunare i quattro elementi escono gli uni dagli altri e si risolvono gli uni negli altri; è dunque una sola materia sotto forme variabili ed in una trasmutazione perpetua: nel mondo sublunare l'unità è dunque del genere; la differenza delle sfere successive è una differenza di forme o di specie. Nel mondo celeste, esente da ogni oppo-

sizione, l'unità di genere è anche unità di specie (*Met.*, V, p. 97, l. 22; cf. THEOPHR., *Met.*, ed. Brandis, p. 317, l. 19; *De Part. an.*, I, v); e non vi sono differenze tra le sfere successive che nei gradi di perfezione.

Ora, il risultato immediato dell'opposizione delle specie, in un mondo di movimento, è la generazione e la corruzione. Il contrario distrugge il contrario, e la distruzione dell'uno è la nascita dell'altro (*Ibid.*, XIV, p. 302, l. 16). Ma l'azione dei contrarii l'uno sull'altro esige, oltre la materia, una causa di movimento. La causa immediata della generazione è il calore, quella della corruzione, il freddo o la privazione del calore (*De Coel.*, II, III). La causa efficiente del calore stesso è nell'attrito che gli astri esercitano sulle sfere superiori del mondo sublunare, *Meteor.*, I, III; *De Coel.*, II, VII). Gli astri non hanno calore per sè stessi: la sfera dell'etere è in sè stessa estranea ad ogni opposizione; la causa produce un contrario, senza scendere essa stessa nella contrarietà senza uscire dall'identità e dall'uniformità del suo movimento.

Tuttavia le alternative della generazione e della corruzione vogliono alternative nel calore e nel freddo, che ne sono le cause immediate: gli effetti opposti vogliono cause opposte. L'opposizione trovasi nella variazione delle distanze dell'astro che produce il calore alla regione ove lo fa penetrare, e per questa variazione basta una obliquità nel suo movimento proprio riguardo al movimento

generale del cielo (*De Gen. et corr.*, II, ix; *Met.*, XII, p. 245, l. 1). Mentre il movimento generale trascina il sole, secondo la linea circolare dell'equatore, da oriente in occidente, esso risale a poco a poco da occidente in oriente secondo una linea circolare, l'eclittica, di cui il piano taglia il piano dell'equatore, passando per lo stesso centro, che è quello della terra. Senza allontanarsi nè avvicinarsi al centro, esso si avvicina e si allontana successivamente da ciascuno dei punti della superficie, e di là l'ineguaglianza del calore e la varietà delle stagioni. La rivoluzione della sfera celeste, secondo l'equatore, perpendicolarmente all'asse del mondo, è il giorno, che regola sulla terra, per gli esseri posti in alto nella scala dell'organizzazione, le alternative del sonno e della veglia. La rivoluzione propria del sole secondo l'eclittica, attraverso i segni dello zodiaco, è l'anno, che regola le alternative generali della nascita e della morte. Infine la terra stessa ha le sue età; solamente essa, non è, come gli esseri effimeri che essa porta, giovane o vecchia tutta intera. Essa invecchia da un lato, perdendo il suo calore, per ringiovanire da un altro (*Meteor.*, I, xiv). Dove essa era fertile diviene arida; dove non vi erano acque, le acque affluiscono e formano diluvii: poi le acque si ritirano, le regioni prosciugate rinverdono. La causa di questi cambiamenti è senza dubbio il sole trascinato lentamente da una terza sfera eterea secondo la larghezza dello zodiaco;

l'eclittica s'inclina a poco a poco, e spostandosi sposta i climi. La rivoluzione dell'eclittica è il periodo d'un grande anno, che misura le epoche del mondo sublunare ⁽¹⁾.

Così, nel mondo in cui noi siamo, in mezzo alla lotta perpetua dei contrarii, la natura non può arrivare, nè nello spazio nè nel tempo, alla continuità del mondo celeste; essa giunge all'uniformità ed alla regolarità del cambiamento discreto (τὸ ἐφ'ἑξῆς: *Phys.*, VIII, VI). Essa non può ottenere la perpetuità dell'esistenza nell'individuo: l'ottiene nella specie. Il soggetto cambia, la forma dura propagandosi da individuo in individuo; l'essere perituro si riproduce in un altro sè stesso. Le parti vive del mondo sublunare si propagano così nel senso della progressione perpetua del tempo e secondo la linea retta. Gli elementi fanno il circolo nelle alternative delle loro trasformazioni reciproche (*Met.*, II, p. 37, l. 24 sgg.). Infine, il cambiamento delle zone terrestri è una lenta rivoluzione. L'obliquità del cammino dei pianeti basta dunque per determinare nel mondo dei contrarii le vicende della generazione e della

(1) È il terzo movimento attribuito al sole da Eudosso. *Met.*, XII, p. 252, l. 1. Non ho trovato in Aristotile un passo speciale in cui egli riferisca a questo movimento le età della terra, come ad un grande anno. Ma ho creduto che tale fosse il suo pensiero. Secondo una opinione universalmente diffusa nell'antichità, si era visto altre volte il sole sorgere all'occidente.

corruzione: la continuità del movimento generale del cielo riconducendo i pianeti in tempi uguali agli stessi punti della sfera del mondo fa di queste vicende i periodi regolari dell'anno e del grande anno. I movimenti obliqui fanno che tutto è sempre altro; il movimento diurno che li domina fa che tutto è sempre lo stesso, e dà al cambiamento la forma dell'eternità (*Ibid.*, XII, p. 247, l. 15). Il mondo celeste in generale è il mondo della continuità eterna del movimento; il mondo sublunare, quello della eterna periodicità.

Il mondo celeste stesso non può arrivare all'uguaglianza e all'uniformità assoluta. È un mobile, e dalle condizioni stesse del movimento continuo segue, nelle differenti parti del mobile, l'ineguaglianza delle velocità. Ma nello stesso tempo che decresce la rapidità degli astri nel movimento generale del mondo, nello stesso tempo si moltiplicano e divengono più rapidi i movimenti proprii. La sfera delle stelle fisse non ha che un solo movimento, che trascina una moltitudine di astri con una velocità estrema (*De Coel.*, II, XII; *Met.*, XII, VIII). Le sfere inferiori non portano ciascuna che un astro; ma questo astro da solo ha molti movimenti differenti. Così si stabilisce tra tutte le parti della massa omogenea dell'etere una specie di compensazione: ciò che la natura perde da un lato lo riguadagna fino ad un certo punto da un altro lato. La moltitudine le serve a compensare la grandezza, la varietà a supplire la forza. Non le

basta mettere dappertutto l'ordine e la proporzione: dappertutto essa diffonde relazioni inverse ed una reciprocità armoniosa, che mantengono tra le proporzioni stesse un giusto equilibrio e le riavvicinano all'unità (*De Coel.*, II, XII).

Il mondo nel suo insieme, sotto l'azione del primo motore, è un tutto compiuto al quale nulla manca e che racchiude ogni cosa sotto la forma della continuità nello spazio e nel tempo (*Ibid.*, I, VIII, IX. Sull'idea del τέλειον, cf. I, 1 e *Met.*, V, XVI). Lo spazio od il luogo non consiste nè nella materia, nè nella forma, nè nell'intervallo delle superficie dei corpi; gl'intervalli, la forma, la materia sono inseparabili dal corpo; lo spazio, invece, ne è essenzialmente separabile. Lo spazio è la superficie nella quale corpi di natura qualunque possono succedersi: è come un vaso immobile per ogni specie di mobile. Ora, un limite, quale la superficie, non può sussistere per sè stesso, ma solamente in un corpo. Lo spazio è dunque il limite del corpo avvolgente (*Phys.*, IV, II, IV). Il vuoto non è dunque altra cosa che un'astrazione senza realtà, e, per conseguenza, il mondo non è un corpo o un sistema di corpi sospesi nel vuoto infinito. Nell'infinito d'uno spazio vuoto come nell'infinito d'un tempo vuoto non vi è che una intera indeterminazione; nessun ordine, nessun rapporto e nessun punto discernibile ove fissare il posto del mondo (*Ibid.*, VIII). Il mondo non è, dunque, nello spazio, ma lo spazio nel

mondo. Da un altro canto, il mondo non può essere infinito. In effetti, il movimento di un mobile infinito esigerebbe, con una velocità qualunque e per una parte qualunque, una durata infinita. La figura stessa, foss'ella immobile, suppone la limitazione (*De Coel.*, I, VII; *Phys.*, VIII, I). Ed infine, nessuna quantità attuale in generale può essere infinita. Il mondo è una sfera finita, che non è nello spazio, e di cui la grandezza determina i limiti dello spazio. Ora, nella sfera, il principio non si distingue dalla fine (*Phys.*, VIII, IX): è come la figura stessa dell'infinito. Ma questa infinità non consiste che nell'infinito della possibilità del movimento: la linea circolare, la più definita, la più perfetta delle linee, è la linea secondo la quale il movimento è possibile nel tempo all'infinito. Così il mondo è un tutto che abbraccia nella sua estensione ogni spazio, nel suo movimento ogni durata. Nè il finito della sua estensione, nè l'infinito del suo movimento derogano alla sua perfezione. La sua perfezione è che esso è tutto e misura tutto, nel reale con la sua forma, nel possibile con la sua durata.

Tuttavia il mondo stesso non ha nulla di reale che nel suo movimento. Non è ancora il fine di ogni realtà; è un limite limitato esso stesso, una forma che ha la sua forma. La forma ed il limite del mondo è il principio che risiede in certo modo sulla sua sfera più rapida (*Phys.*, VIII, X; *De Coel.*, I, IX) e l'avvolge della sua attività. Il

mondo è una quantità: il cielo stesso, e la sfera del cielo più alta e più rapida, non ha che l'unità che suppone e produce il movimento, cioè la continuità, con l'infinito ch'essa racchiude. Il primo motore solo è senza estensione, senza quantità, senza parti (*Phys.*, VIII, x; *Met.*, XII, p. 250, l. 1). Il movimento del mondo durante l'infinità del tempo supporrebbe in una grandezza una potenza infinita; ora, una potenza infinita non può appartenere ad una grandezza finita, ed una grandezza infinita è impossibile ⁽¹⁾. Ma il finito e l'infinito non appartengono che alla quantità, e la quantità alla materia; il primo motore non è dunque nè finito nè infinito: è un limite indivisibile ed una unità semplice. Il mondo, nel suo insieme, non è che una unità di proporzione; il mondo sublunare, un'unità generica che delle opposizioni si dividono; il mondo celeste, un'unità di specie; il primo motore è l'unità dell'individualità assoluta. Infine, nel mondo celeste stesso, ogni opposizione non è sparita, nè per conseguenza ogni contingenza; la materia vi sussiste con la possi-

(1) *Locc. laudd.* Non bisogna concludere nemmeno da questo argomento (come, per esempio, S. Tommaso in *Met.*, *loc. laud.*) che nel pensiero d'Aristotile il primo motore debba avere una potenza infinita, ma' invece che gli occorrerebbe della potenza se avesse estensione, e solamente in questo caso. La potenza non appartiene che a ciò che esiste come l'anima in una materia, *ἐνὸς λόγου*, e per conseguenza in un'estensione.

bilità che essa implica; se la sfera celeste non può non essere ed anche non muoversi, poichè il suo essere è nel suo movimento, essa potrebbe per lo meno muoversi in un altro senso e con una velocità differente. Ma il primo motore è indipendente dalla materia, superiore ad ogni contingenza; in esso nulla può essere che ciò che è: è il solo essere necessario, non come la materia verso la forma, d'una necessità condizionale e relativa, ma d'una necessità semplice ed assoluta (*Met.*, XII, p. 248, l. 18-29).

Ora, come può dare il movimento il primo motore? L'impulso suppone l'azione del motore e la reazione del mobile in un punto di contatto, che serve loro di limite comune (*Phys.*, III, II). L'azione e la reazione implicano la passione reciproca del motore e del mobile sotto l'azione l'uno dell'altro, e la passione è un movimento; ora, il primo motore è assolutamente immobile. Inoltre, non solamente l'azione che dà l'impulso implica la reazione, ma l'azione e la reazione sono eguali (*De Gen. an.*, IV, III; *De An. mot.*, III: donde la necessità di un punto d'appoggio); ora, l'eguaglianza dell'azione e della reazione dà l'equilibrio, il riposo, e non il movimento. Per determinare il movimento occorre un eccesso, una predominanza; ogni impulso suppone più movimento nel motore che nel mobile (*De An. mot.*, III). Il motore immobile non muove dunque per impulso; esso muove il mondo senza muoversi, e per conseguenza senza

potenza motrice. Tutta la potenza dev' essere nel mobile: l'atto solo nel primo motore.

Il primo motore non può muovere il mondo che come il bene od il bello muove l'anima, come l'oggetto del desiderio muove ciò che lo desidera (*Met.*, XII, p. 248, l. 4; *De An. mot.*, VI VIII; *De An.* III, x). La causa di un' affezione di piacere o di dolore ci tocca senza che noi la tocchiamo; il primo motore tocca il mondo e non ne è toccato (*De Gen. et corr.*, I, VI; *Phys.*, VIII, v). Il movimento non è dunque il risultato fatale di un impulso meccanico. Il primo motore è il bene a cui esso aspira. La serie discendente delle cause motrici si rovescia qui in certo modo, si converte ancora in una serie ascendente di cause finali. Non è la causa che è fatta per il suo effetto, ma l'effetto per la causa, ed in fondo la vera causa è il fine. Il movimento circolare del cielo è la causa motrice della generazione nel mondo sublunare; ma la generazione è lo sforzo della natura per giungere alla continuità del movimento e della vita celeste. A sua volta, il movimento continuo della rivoluzione del cielo non è che la tendenza del mondo a realizzare in sè stesso l'unità e la semplicità assoluta del suo principio. Niente ha realtà che per il suo fine e nella tendenza al suo fine. La realtà del corpo è nel suo movimento naturale; la realtà del movimento stesso non è nella sua forma astratta ed esteriore, che non è che un cambiamento di relazioni, essa è tutt'intera

nel desiderio (*De An.*, III, x). L'atto eterno che fa la vita del mondo è il desiderio eterno del bene.

Il principio del desiderio è la sensazione, l'immaginazione od il pensiero, che ne manifestano l'oggetto come il bene al quale bisogna tendere ⁽¹⁾. Ora, il primo motore è necessariamente separato da ogni materia, superiore alle condizioni dello spazio e del tempo. Non è dunque oggetto di sensazione nè d'immaginazione; è oggetto di pensiero, cosa intelligibile. Il desiderio del mondo non è dunque il movimento del cieco appetito, ma il libero slancio della volontà intelligente (*Met.*, XII, p. 248, l. 5).

Ma non abbiamo visto che il bene, il pensiero del quale determina la volontà all'azione, che l'oggetto dell'intelligenza e della ragion pratica è un fine che noi rappresentiamo fuori di noi, di fronte a noi stessi, come uno dei due termini contingenti di una opposizione, come una possibilità, un ideale che possiamo a nostro arbitrio realizzare o non realizzare? (*De An.*, III, x). Il bene al quale il mondo aspira e che lo determina a muoversi non sarebbe dunque allora che un intelligibile senza

(¹) *De An.*, III, ix, x. I principii che determinano il movimento possono essere ridotti a due, l'ὄρεξις e il νόος, che sono presso Aristotile le due divisioni più generali dell'anima, *ibid.*, X; *De An. mot.*, VI; *Met.*, XII, p. 244, l. 17; p. 248, l. 4; *Polit.*, VIII, VIII.

sostanza? ⁽¹⁾ Sarebbe una pura concezione, un'idea astratta e generale ch'esso si sforzerebbe incessantemente di compiere in sè stesso col suo eterno movimento? In una parola, è forse dal lato del mondo che è la realtà con l'azione e dal lato della causa del suo movimento l'idealità pura? L'uno è forse per sè stesso il soggetto del pensiero, e l'altra non ne è che l'oggetto, senza essere per sè stessa un soggetto ed una sostanza?

L'oggetto, il pensiero del quale produce nell'essere il primo desiderio ed il primo movimento non può essere una pura idea che l'essere pone a sè stesso come un oggetto esterno e come un tipo da realizzare. La deliberazione non può cominciare con la deliberazione, la riflessione con la riflessione; il primo pensiero non si è potuto pensare a pensarlo, poichè si andrebbe così all'infinito senza trovare principio (*Eth. Eud.*, VIII, xiv). Il primo oggetto del pensiero non può dunque essere un'idea che noi opponiamo a noi stessi come una pura idea e che viene opposta ad un'idea contraria: è un essere che agisce col suo stesso essere sull'intelligenza che lo contempla. Non vi sarebbe nulla al mondo, se prima di tutto non fosse l'essere come principio di tutto (*Met.*, XII, p. 245, l. 30); così, nell'ordine stesso degl'intelligibili, che è in generale l'opposto dell'ordine delle intelligenze e

(1) Su questa tesi, consultare le profonde dissertazioni di Cesalpini, *Quæst. peripat.*, II, IV, VI.

degli esseri, è l'essere il primo termine (*Met.*, XII, p. 248, l. 9). Il reale è il principio dell'ideale. Nel mondo sensibile, che il movimento spontaneo della vita riempie, il fine a cui la natura tende senza tregua non risiede in un tipo generale, in un esemplare astratto dalla forma: la forma è nell'essere e nell'individualità concreta, dal seno della quale essa si sviluppa. È nella regione media della ragione e della volontà discorsiva, nella regione dell'arte e della pratica che l'essere si oppone il suo fine come qualche cosa d'altro da sè, come una forma astratta ch'esso delibera di realizzare in sè, e che, priva di essere, non produce da sè stessa nell'essere nessun cambiamento reale. Al punto culminante della natura, il fine che determina il movimento scuotendo il pensiero è come nell'intelligenza una cosa intelligibile, e come nella natura un essere. Non è più nè una forma concreta e sensibile, nè un intelligibile concepito per astrazione: è un intelligibile reale nell'atto stesso del pensiero che lo contempla. Nella natura non vi è che desiderio cieco e niente volontà. Nel mondo dell'intelligenza, nella vita umana, la volontà è distinta dal desiderio, e spesso in lotta con esso. Al punto culminante della natura, l'oggetto del desiderio è un oggetto intelligibile, ed il desiderio s'identifica con la volontà (*Met.*, XII, p. 248, l. 4). Ma se l'oggetto del desiderio del mondo è un intelligibile senza materia non è nè una semplice possibilità come il fine che si propone l'intelletto,

nè, come il fine che la natura persegue senza saperlo, un essere concreto, avvolgente sotto la forma del suo atto una potenza che il movimento sviluppa: è un essere che è tutto in atto, in una realtà intera ed una semplicità perfetta. Il principio del mondo non è dunque, come l'aveva rappresentato la filosofia platonica, un'idea suprema, un universale. Non è l'idea del bene, poichè l'idea del bene è una generalità vaga ed indefinita; è il bene supremo, perchè è il fine supremo del movimento che agisce nel pensiero, e che col pensiero attira a sè il desiderio dell'eterno mobile (*Ibid.*, p. 257, l. 2; *Eth. Nic.*, I, iv; *Eth. Eud.*, I, viii; *Magn. Mor.*, I, i). Non è l'idea dell'unità, *l'uno* in sè, *l'uno* assoluto; poichè l'unità non consiste che nel rapporto ideale della misura a tutto ciò ch'essa misura, e nell'indivisibilità logica: invece la semplicità è nella maniera d'essere. Il primo principio non è *l'uno*, ma il semplice per eccellenza, ed il semplice perchè tutto il suo essere è nella semplicità e nell'indivisibilità reale della sua propria ed essenziale azione (*Met.*, XII, p. 248, l. 10).

Non è tutto: se il primo oggetto del pensiero è un intelligibile senza materia, come potrebbe agire sull'intelligenza, non come un fine ideale ed un oggetto astratto di ragionamento, ma col suo essere e nell'essenza intima della cosa che lo pensa, a meno che egli stesso non sia questa cosa? L'intelletto si propone per oggetto e per fine qualche cosa che è altro da sè o che esso

crede altro; la volontà si distingue da ciò ch'essa vuole. Ma, nella natura, il fine che agisce sull'essere e che l'attira a sè fa tutto il suo essere, e non si distingue dal desiderio ch'esso eccita. La realtà della natura è nel suo movimento, la realtà del movimento nella tendenza o nel desiderio, la realtà del desiderio nel fine che lo determina. Il fine od il bene supremo, il pensiero del quale eccita il desiderio del mondo, non si distingue nemmeno dall'intelligenza che lo pensa. Non solamente non è una pura idea di cui l'anima del mondo persegua incessantemente la realizzazione; non solamente è un essere ed un essere sempre attivo, ma fuori di lui non vi è nel mondo che una potenza passiva, docile alla sua azione; ⁽¹⁾ è lui che si pensa nel mondo, e che col suo pensiero gli dà l'essere, il movimento e la vita (*De Coel.*, I, IX). Così, se la causa prima del movimento non dà il movimento al mondo che col desiderio ch'essa gl'ispira, se questa causa motrice è una causa finale, non è pertanto, come il fine che si propone la ragion pratica, un fine lontano, separato da qualche

(1) Il cielo non è mosso, per essere esatti, da un'anima; poichè nessun'anima può muovere eternamente. *De Coel.*, II, 1. Non bisogna dunque prendere a stretto rigore il passo *ibid.*, II. L'etere, come gli altri elementi, non si muove da sè stesso, non ha anima nè natura. Gli altri elementi sono messi in movimento dal principio che li genera gravi o leggieri: l'etere, dal primo motore. Cfr. Zabarella, *De Natura cæli*, nel *De Reb. natur.*, II, XXXI, 270-290.

intervallo da ciò che aspira ad esso, e che non può essere raggiunto che da una successione di mezzi. Il proprio della causa motrice è ch'essa è nello stesso tempo del suo effetto e del mobile dove lo produce; poichè questa causa è quella che agisce per impulso ed al contatto, ed il contatto suppone la simultaneità (*Phys.*, VIII, v). Ora il mondo e la sua causa finale si toccano anch'essi in qualche maniera. Se la causa del movimento del mondo non è toccata da esso, per lo meno essa lo tocca per sè stessa e senza che nessun intermediario ne la separi. Essa non è pel mondo un oggetto lontano di desiderio, ma un oggetto amato (*Met.*, XII, p. 248, l. 18), di cui la contemplazione immediata riempie tutto il suo essere; o piuttosto se è quest'oggetto stesso che si pensa nella natura e col suo pensiero sveglia in essa il desiderio, non è lui, non è il bene supremo che si ama come si pensa, e che, come un padre che si contempla nel figliuolo, abbraccia il mondo al quale dà l'essere in un atto eterno di amore? (*Eth. Eud.*, VII, ix). Così si ritrova nell'idea della causa finale del mondo l'idea della causa motrice: esse s'identificano l'una con l'altra nell'idea della forma o essenza. Nello stesso modo l'anima è ad un tempo la causa motrice, la causa finale e la forma essenziale del suo corpo (*De An.*, II, iv). I tre principii, distinti ed opposti nel mondo dell'arte e della pratica, non sono, nella natura e nella realtà assoluta superiore alla natura, che punti di vista

e rapporti differenti d'un solo e medesimo principio.

A dire il vero, il primo principio è l'intelligenza e l'intelligibile insieme, e sembra ch'esso contenga nell'unità del suo essere una dualità necessaria ed una invincibile opposizione. Il senso si oppone all'oggetto sensibile e l'intelletto all'idea. Ma la cosa che sente e la cosa sentita sono realtà concrete che si toccano, senza confondersi, sul limite comune della sensazione. La sensazione non è nè il soggetto nè l'oggetto intero, ma il termine medio ove si realizzano in un solo e medesimo atto, senza mai esaurirvisi, le loro potenze contrarie; è la forma comune di due materie differenti, poichè la sensazione non cade che su forme, ma su forme concrete (*De An.*, III, VIII). Nel mondo dell'intelletto, della pratica e dell'arte, l'oggetto del pensiero è una forma immateriale; ma il soggetto che la pensa è una potenza che s'oppone essa stessa all'oggetto attuale del suo pensiero, come a una forma e a un limite in cui essa non è contenuta tutta quanta. Nel mondo dell'intelligenza pura non è lo stesso; l'intelligenza è come l'intelligibile, senza materia distinta dalla forma, senza potenza nascosta sotto l'azione; pura azione e pura forma. Qui, tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza non vi è più intervallo, non più termine medio. L'intelligenza non riceve l'intelligibile in sè come il senso riceve la forma dell'oggetto sensibile, o come l'intelligenza riceve

la nozione: l'intelligibile stesso è tutta l'intelligenza, e l'intelligenza a sua volta tutto l'intelligibile. A questa altezza l'intelligenza e l'intelligibile, l'oggetto ed il soggetto, il pensiero e l'essere non fanno che uno (*Met.*, XII, p. 249, l. 10).

La condizione del pensiero in generale è l'unità, e per conseguenza l'unità dell'oggetto del pensiero. Ma, come si è fatto vedere, l'unità delle nozioni che sono gli oggetti dell'intelletto è l'unità logica di forme divisibili che possono essere contenute le une nelle altre. I loro rapporti di contenenza si esprimono nell'affermazione e nella negazione; la conformità dell'affermazione e della negazione con i rapporti di contenenza delle idee, le une verso le altre, fa la verità e l'errore. La scienza tutta quanta consiste nella combinazione e nella divisione delle idee dell'intelligenza (*Met.* VI, p. 127, l. 18, l. 6; XI, p. 228, l. 24; *De An.*, III, vi, viii) sul modello degli oggetti. Il semplice invece è uno di una indivisibile unità; non è dunque più un oggetto di affermazione e di negazione, non è più un oggetto di ragionamento e nemmeno di proposizione. Non sono più là dei termini tra i quali la ragione discorsiva cerca un termine medio, nè tra cui resta un intervallo che il giudizio colma. È un solo ed unico termine, un limite semplice, che non può essere colto che da un'esperienza immediata, da un'intuizione semplice. Non vi è dunque più posto qui per la verità e per l'errore; la verità, consiste nel vedere e nel toccare,

l'errore nel non vedere e non toccare; ⁽¹⁾ ecco perchè la ragione è infallibile, come il senso nel giudizio del suo proprio oggetto (*De An.*, III, XII; *Met.*, IX, p. 191, l. 7). Ma nel pensiero puro l'oggetto ed il soggetto che lo tocca sono ugualmente indivisibili: sono dunque come due punti che non possono toccarsi senza confondersi e senza identificarsi integralmente (*Met.*, XII, p. 249, l. 8). La scienza implica la differenza delle nozioni, per conseguenza quella dei pensieri, per conseguenza ancora, tra le nozioni in sè stesse ed i pensieri, un'opposizione che non permette che un'identità di rapporti ed un'unità di proporzione e d'analogia ⁽²⁾. La sensazione stabilisce tra la cosa senziente e la cosa sentita una proporzione continua, di cui essa è il termine medio. Ma nell'intuizione immediata dell'intelligenza pura ogni differenza ed ogni opposizione, ogni relazione sparisce in un'indivisibile unità. Così risponde sempre alla natura la continuità; alla scienza, la distinzione con la proporzione discreta; all'intelligenza ed all'essere assoluto, l'assoluta unità.

Ma l'unità assoluta del primo principio è l'unità dell'azione dell'intelligenza. Ogni vita è nell'azione, e, nel più alto grado dell'azione, il

(1) *De An.*, III, VI; *Met.*, IX, p. 190, l. 27. Sul rapporto dell'atto del νοῦς col contatto e con la vista, cfr. ancora *Phys.*, VII, III; *Eth. Nic.*, VI, XII.

(2) L'intelletto non è identico, ma simile al suo oggetto; *De An.*, II, IV.

grado più elevato della vita. Il primo principio è dunque un essere vivente. Inoltre, il piacere è inseparabile dall'azione, e l'azione dal piacere; nell'azione più pura si trova necessariamente la più pura felicità (*Met.*, XII, p. 249, l. 1 sgg.). Il primo principio è dunque un essere vivente, eterno e perfetto in una felicità perfetta. Questo essere, è ciò che si chiama Dio (*Met.*, *loc. laud.*, l. 17; cf. XIV, p. 291, l. 23). Dio non è un'idea inattiva, un'essenza immersa nel riposo e quasi in un sonno eterno; ⁽¹⁾ Dio è un'intelligenza vivente, felice della felicità semplice ed invariabile della sua propria azione, e che ne riempie incessantemente tutta l'eternità (*Eth. Nic.*, VII, XIV, XV; X, VIII. *Met.*, XII, p. 249, l. 1).

La vita divina non è dunque la vita pratica, opera della virtù e della prudenza. La vita pratica è una vita di sforzo e di lotta, che ha il suo fine fuori di sè stessa, e non v'arriva che per una successione di mezzi difficili e di combinazioni laboriose. La vita divina è la saggezza, superiore alla virtù (*Magn. Mor.*, II, v; *Eth. Nic.*, VII, i), nel libero esercizio della speculazione. Come l'intelletto è occupato alla critica del vero, così

(¹) *Ibid.*, XII, p. 254, l. 25; cf. *Eth. Nic.*, X, VIII; *Magn. Mor.*, II, xxv. Il passo citato della *Metafisica* sembra imitato perfino nei termini da un passo di Platone, *Soph.*, *sub fin.* Ma si tratta meno d'un passo distaccato che dello spirito e della tendenza della filosofia platonica.

la ragion pratica è occupata tutt'intera al discernimento del bene tra un' infinità di azioni differenti, attraverso una diversità infinita di opposizioni e di contraddizioni. Nel mezzo della vita sensibile ov' essa trovasi impegnata e di cui cerca la migliore forma, essa non può fare a meno interamente di beni esteriori dipendenti dal caso; essa ha bisogno anche dell'amicizia, della giustizia, della società. La ragione speculativa sola basta a sè stessa; sola, essa ha in sè il suo bene, la sua perfezione, la sua felicità (*De Coel.*, II, VII; *Eth. Eud.*, VII, XII) nell'uniformità della contemplazione (*Eth. Nic.*, X, VIII). Dio non ha bisogno di beni esteriori, esso non ha nemmeno bisogno d'amici, perchè il pensiero non ha bisogno di niente che gli sia estraneo (*Magn. Mor.*, II, xv; *Eth. Eud.*, VII, XII), perchè esso è a sè solo il suo tutto, il suo fine, il suo bene. Lo si è già visto: la vita animale è quella della sensazione; la vita umana, la vita pratica e sociale, è quella dell'intelletto e della volontà deliberativa; la vita divina è quella dell'intelligenza, nell'attività immanente della sua speculazione solitaria.

Infine il pensiero in cui s'identificano l'intelligenza e l'intelligibile, il pensiero speculativo, non può avere il suo principio altrove che in sè stesso; esso non è la manifestazione d'una sostanza pensante ed il prodotto d'una potenza di pensare differente dal pensiero. In effetti, l'essenza e la dignità dell'intelligenza non è nel potere, ma

nell'atto del pensare (*Met.*, XII, p. 254, l. 28; cf. p. 249, l. 11). Ogni bene, ogni perfezione, come pure ogni felicità, è nell'azione; ed è perciò che è meglio e più dolce amare che essere amato, meglio essere il soggetto che l'oggetto del pensiero, meglio, in una parola, esercitare che subire l'azione (*Magn. Mor.*, II, XI; *De An.*, III, v). Ora, se essere sempre in atto appartenesse all'oggetto dell'intelligenza e non all'intelligenza, se almeno, poichè qui l'intelligenza e l'intelligibile non fanno che uno, il primo principio avesse come intelligibile l'atto e come intelligenza la potenza del pensiero, sarebbe al contrario dal lato dell'intelligibile che si troverebbe la perfezione e la maestà divina (*Met.*, XII, p. 255, l. 10). Nell'intelligenza la continuità dell'azione esigerebbe uno sforzo ripetuto; il pensiero divino si troverebbe sottomesso alla condizione laboriosa della sensibilità e dell'intelletto. L'essenza divina non deve dunque essere cercata nella virtualità d'una sostanza pensante, ma nell'azione; essa non è l'intelligenza (*νοῦς*) a parlar propriamente, ma il pensiero solo (*νόησις*). Ma se, dal suo canto, l'intelligibile è tutto in atto, l'atto o l'azione non dà più qui, come nell'intelletto, la superiorità all'intelligenza sull'intelligibile: l'intelligenza e l'intelligibile s'identificano in una sola ed unica ed indivisibile azione. Di più, se è nell'azione stessa del pensiero che è tutta l'intelligenza e tutto l'intelligibile, non solamente l'intelligenza è il suo oggetto a sè

stessa, ma essa non può avere altro oggetto. Ogni altra cosa che l'intelligenza parteciperebbe necessariamente alle regioni inferiori della contingenza e della possibilità, e l'intelligenza non potrebbe raggiungerla senza discendere dall'altezza della sua attività pura. Essa non potrebbe cambiare d'oggetto senza cambiare sè stessa, nè cambiare, poichè essa è il bene assoluto, senza passare dal meglio al peggio (*Met.*, XII, p. 257, l. 1 sgg.). Meglio vale non vedere affatto ciò che non si vedrebbe che a danno della propria dignità e perfezione. (*Ibid.*, l. 11; *Eth. Eud.*, VII, XII). L'intelligenza non può dunque più essere nè al disopra nè al disotto del suo oggetto: essa è a sè stessa il suo oggetto unico. E infatti, se l'identità dell'intelligenza e dell'intelligibile è nell'unità semplice d'un solo e medesimo atto, come l'intelligenza assoluta potrebbe pensare altra cosa che l'atto che fa insieme tutto l'essere del suo oggetto e tutto l'essere di lei stessa? Non v'è dunque niente nell'intelligenza speculativa o assoluta se non l'azione del pensiero che pensa sè stesso, senza cambiamento come senza riposo, ed il vero pensiero è il pensiero del pensiero (*Met.*, XII, p. 255, l. 13).

Tal'è il principio sovrano, triplo nel suo rapporto col mondo, triplo nella sua essenza, e nondimeno assolutamente uno e semplice, al quale tutta la natura è come sospesa (*Ibid.*, p. 248, l. 29; *De Cael.*, I, IX). La serie intera degli esseri

forma una doppia catena che viene da lui e ritorna ad esso, che ne discende e che vi rimonta. Da un lato, è il sistema del mondo nell'ordine della successione delle sue parti elementari, dal cielo fino alla terra; dall'altro, il sistema delle potenze successive della natura, dalla forma imperfetta dell'esistenza elementare fino alla forma compiuta dell'umanità. Dai due lati il principio è lo stesso; le due estremità opposte della catena si congiungono e si toccano in questo limite comune del pensiero divino.

L'ultimo e più alto grado dello sviluppo della natura è l'anima umana, e nell'anima umana la ragione. Ma la ragione umana è ancora una potenza, e la potenza vuole un principio che la determini all'azione. Ogni potenza abbraccia un'opposizione di due forme possibili, contrarie l'una all'altra; delle due forme contrarie, ve n'è una che è l'essenza e la realtà; una che è la privazione. Tutti i possibili si dividono così in due serie, l'una positiva, l'altra negativa; la serie dell'essere e quella del non essere, la serie del bene e quella del male; la serie della determinazione e della perfezione, e quella dell'indeterminazione, dell'imperfezione e del disordine (*Met.*, IV, p. 65, l. 1; cf. I, p. 16, l. 31; XI, p. 231, l. 8). La prima è la natura stessa, il fine cui tende il movimento naturale, ed il principio del pensiero. Ogni idea, come ogni senso, si estende egualmente a due forme contrarie, ugualmente possibili (*Met.*, IX,

II). Per determinare la sensazione o la conoscenza occorre dunque una causa attiva, che manifesti nel possibile la forma essenziale dell'essere. L'occhio è fatto per vedere il bianco ed il nero; perchè veda, occorre la luce che gli manifesti il colore positivo e reale, il colore bianco, di cui il nero non è che la privazione (*De An.*, III, VI; I, v). Per la vista dell'intelletto, occorre pure una luce che gli riveli il suo oggetto proprio e che lo tragga dall'ombra (*Ibid.*, v) ⁽¹⁾. E che sarebbe questa luce se non l'intelligenza sovrana che fa l'essere e l'essenza di ogni intelligibile, l'intelligenza divina che rischiarava d'un raggio la notte dell'intelligenza umana? L'intelletto è una potenza passiva che può prendere tutte le forme, ricevere tutte le idee come la materia prima, è ciò che può divenire tutto; è la potenza universale nel mondo delle idee, come la materia prima nel mondo della realtà. L'intelligenza assoluta è l'attività creatrice che fa venire all'atto ogni forma possibile e che produce ogni pensiero ⁽²⁾. In generale, lo

(1) Sui differenti modi con cui si è cercato di spiegare la funzione del νοῦς ποιητικὸς, si può consultare anche il trattato di FORTUNIVS LICETUS, *De intellectu agente*, Patavii, 1627, in f. La spiegazione che io dò mi sembra la sola conforme allo spirito della dottrina di Aristotile.

(2) *De An.*, III, v. Non bisogna intendere con ciò che l'intelletto è la materia di tutto se non *repraesentative* o *intentionaliter*, secondo il linguaggio scolastico. L'oggetto ed il soggetto non sono identici che nella forma.

si è già visto, il pensiero discorsivo, la scienza non può essere principio e cominciamento a sè stessa; nell'anima come nel mondo dei corpi occorre una causa prima che imprima il primo movimento; e questa causa prima, superiore alla scienza, che sarebbe se non Dio stesso?

È della ragion pratica come dell'intelletto, poichè sono due forme d'una stessa potenza. La distinzione del bene e del male suppone la luce primitiva della saggezza divina. La virtù non è che l'istrumento del pensiero assoluto. Dio è il primo motore della volontà e dell'intelligenza come è quello dell'universo (*Eth. Eud.*, VII, xiv).

Ma Dio non si mescola per questo al mondo, nelle regioni dell'anima, non più che in quelle dello spazio e dei corpi; Dio resta tutto in sè stesso, ed il pensiero del pensiero non esce dal pensiero. Nella sfera della contingenza e dell'opposizione, la privazione si conosce nell'essenza, il nero nel bianco, il male nel bene. Ma l'idea della privazione non è che in potenza nell'idea dell'essenza; la conoscenza delle opposizioni non appartiene che alla potenza dell'intelletto (*De An.*, III, vi). Non è l'essere assoluto che si abbassa alla considerazione del non essere: è l'intelletto che nell'essere discerne la possibilità del non essere ⁽¹⁾. Il primo principio è la misura di tutto;

(1) Tuttavia Aristotile nota che, nella dottrina di Empedocle, Dio, non potendo conoscere il male, si trova ad

ed il pensiero del primo principio, la misura di ogni pensiero. Ma non per ciò è esso che riferisce ogni cosa alla sua misura: è l'intelletto che applica ad ogni cosa la misura del primo principio. Non è Dio che vede in sè le idee; il luogo delle idee è l'intelletto, ed è l'intelletto che le vede in sè stesso col loro rapporto a Dio, donde esse traggono tutta la loro realtà. Infine l'intelletto, legato all'anima come l'anima al corpo, come la forma alla materia, si moltiplica con gl'individui e perisce con essi: la pura intelligenza non ha niente di comune con la materia. Senza moltiplicarsi e senza dividersi, essa lascia ricadere le anime con i corpi nel niente donde uscirono assieme; sola, essa sussiste sempre la stessa, immortale, inalterabile, nella sua invariabile attività ⁽¹⁾.

essere il meno intelligente degli esseri: *De An.*, I, v. Ma precisamente ciò non è vero che dal punto di vista dell'intelletto, per il quale la perfezione è di conoscere i due termini di ogni opposizione, non dal punto di vista della ragione speculativa, al quale Aristotile pensa che i suoi predecessori sono restati estranei, e dove per conseguenza egli non si pone quando fa la critica delle loro opinioni. La soluzione dal punto di vista dell'intelletto è che si conosce il negativo col positivo.

⁽¹⁾ Nel IV capitolo del III libro del Trattato dell'*Anima*, il Νοῦς in generale è rappresentato come separato o separabile dal corpo (così in *Met.*, XII, p. 242, l. 29); di qui l'opinione di quelli che hanno attribuito ad Aristotile la credenza all'immortalità dell'anima umana. La distinzione tra il νοῦς ψθαρτός e l'ἀψθαρτός non è stabilita che nel V capi-

Così il mondo ha il suo bene e il suo fine in sè e fuori di sè insieme, e soprattutto fuori di sè. Il bene di un esercito è nel suo ordine, ma soprattutto nel suo capo; poichè è l'ordine che è per il capo e non il capo per l'ordine (*Met.*, XII, p. 256, l. 1 sgg.). L'universo forma dunque un sistema continuo di progressioni ascendenti ordinate ad un solo e medesimo termine. Non è un'accozzaglia di principii indipendenti e distaccati, come un poema fatto male e formato tutto di episodii (*Ibid.*, p. 258, l. 17), è un concatenamento di potenze successive subordinate le une alle altre secondo i gradi del loro sviluppo, e coordinate tra loro da una serie di analogie, secondo i loro rapporti comuni con uno stesso principio (*Ibid.*, p. 256, l. 6). Il principio non è più una potenza; esso è il primo ed il più alto termine di tutte le serie, e tuttavia esso è al di fuori, al di là o piuttosto al di sopra di ogni serie e di ogni ordine, indipendente e separato. La progressione degli

tolo; è in questo capitolo che bisogna cercare il vero pensiero d'Aristotile. Da alcuni passi della Morale (*Eth. Nic.*, I, II, etc.) si potrebbe essere tentati di concludere che Aristotile ha creduto all'immortalità della personalità umana. Ma questi passi debbono essere presi in un senso *essoterico* e popolare, come quelli in cui si tratta del culto degli dei. Poichè la memoria appartiene all'anima sensitiva, che è essenzialmente peritura; *De An.*, III, v; *De Mem.*, I. Il desiderio dell'immortalità è il desiderio d'una cosa impossibile. *Eth. Nic.*, III, iv.

esseri comincia dalla potenza in cui ogni opposizione è involta; essa termina con l'azione, superiore ad ogni opposizione: il movimento riempie l'intervallo. Dal seno dell'indeterminazione e dell'infinità del possibile, la natura si eleva per gradi verso il fine che l'attira, ed a misura ch'essa si avvicina, domina in essa l'essere sul non essere, il bene ed il bello sul male; il lato negativo della doppia serie dei contrarii discende sempre più nell'ombra, l'altro brilla sempre più della luce divina dell'essere e del bene assoluto. La potenza che involge i contrarii è la condizione e non la causa del movimento: a mano a mano che la natura si libera dalla necessità della materia, a mano a mano ch'essa è più libera, essa lascia meno al caso (*Met.*, XII, p. 256, l. 10); poichè la sua libertà consiste nell'essere tutt'intera al suo fine. Tutta la sua libertà è con tutto il suo essere nel desiderio che l'attira al bene. Il male non è dunque come il bene un principio, ed il mondo non è diviso tra due principii nemici. Il male ha la sua fonte nella potenza, e non si manifesta che nello sviluppo dell'opposizione ch'essa racchiude; è la privazione del bene, e per conseguenza il bene stesso in potenza (*Ibid.*, XIV, p. 302, l. 19, cfr. *Phys.*, I, ix). Non è un essere, e non vi è male sussistente in sè stesso fuori degli esseri (*Met.*, IX, p. 189, l. 20); è, come l'infinito, ciò che non è e che viene all'essere; è l'imperfezione, il difetto, l'impotenza che risulta dalla

potenza stessa e da cui essa aspira a liberarsi. L'opposizione del bene e del male, l'opposizione in generale, non supera dunque il mondo della contingenza e del cambiamento. Il bene assoluto non ha contrarii; è il fine ultimo di ogni cosa, e per conseguenza il primo essere: ora, il primo non ha contrarii (*Met.*, IX, p. 257, l. 27).

Il male non è per sè stesso, e non è neppure Dio la causa del male. Dio è il bene assoluto, senza gradi e senza differenze; ciascun essere ne riceve, secondo il suo potere, il bene con la vita (*De Coel.*, I, IX; II, XII). Dio è la ragione unica di tutto ciò che vi è di bene in ogni essere; poichè il bene di una cosa è il suo fine, e non vi è bene che per il fine. La ragione dell'ineguaglianza degli esseri nella loro partecipazione al bene è la necessità invincibile e la fatalità della materia, e la materia è il possibile che involge l'impotenza e l'imperfezione.

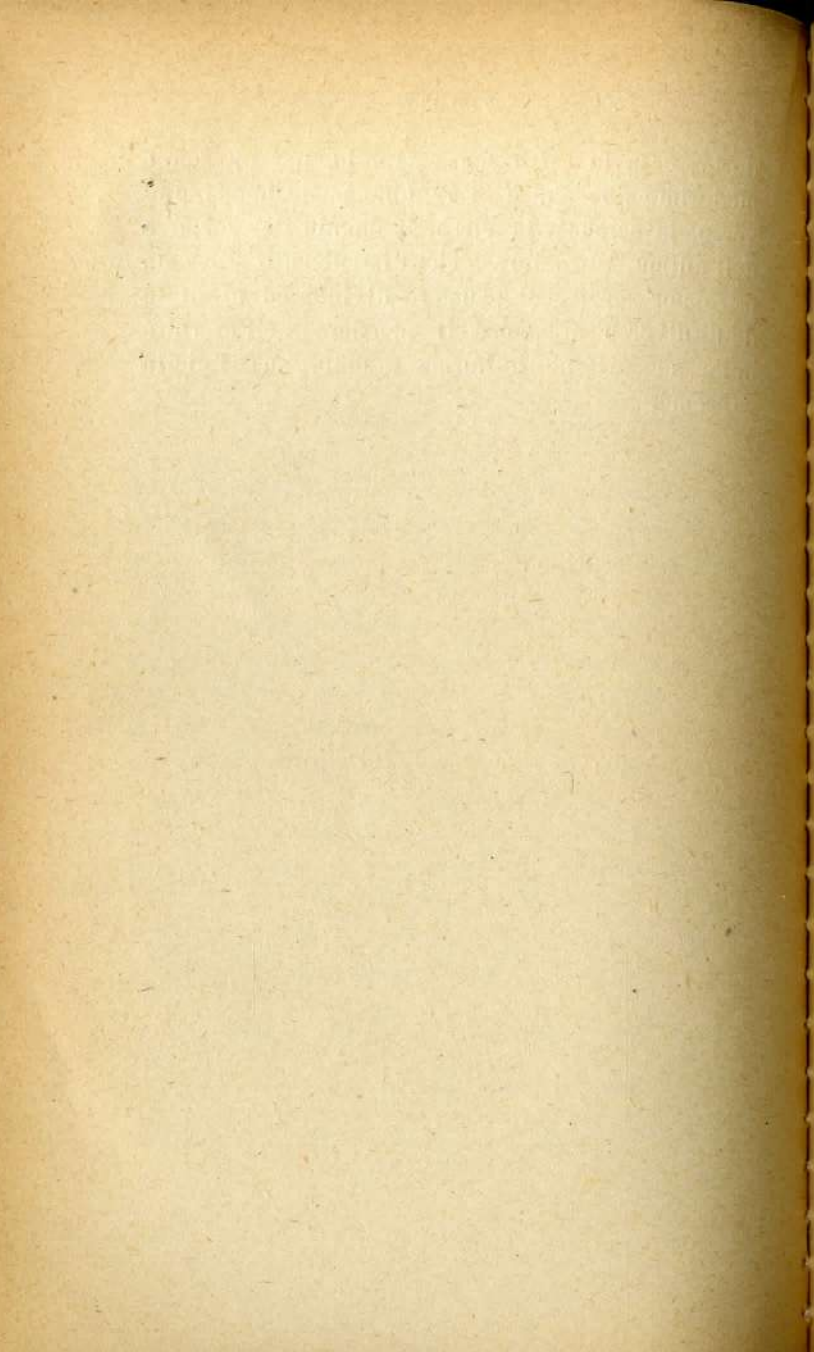
Tutto non può dunque giungere al fine supremo; per lo meno tutto vi aspira e vi cammina incessantemente. Senza interruzione il male è vinto dal bene, ed il mondo, quale esso è, è il migliore dei mondi possibili (*Phys.*, VIII, VII). Ma come non è Dio che pensa tutto ciò che è altro dal suo pensiero stesso, così non è lui che ordina per sè stesso tutto ciò che è altro da lui. Non è la ragione speculativa che dispone; è la ragion pratica, il pensiero artista ed architettonico che prepara tutto per essa (*Eth. Eud.*, VII, xv; cfr. *Magn. Mor.*, I,

xxxiv). Dio non scende affatto a governare le cose; è alla natura che appartiene l'architettonica del mondo; è essa che dispone in vista del bene supremo da cui è attratta, che fa uscire dappertutto il meglio dal possibile, e che sparge dappertutto, come una vigile provvidenza, la proporzione, l'armonia e la bellezza ⁽¹⁾.

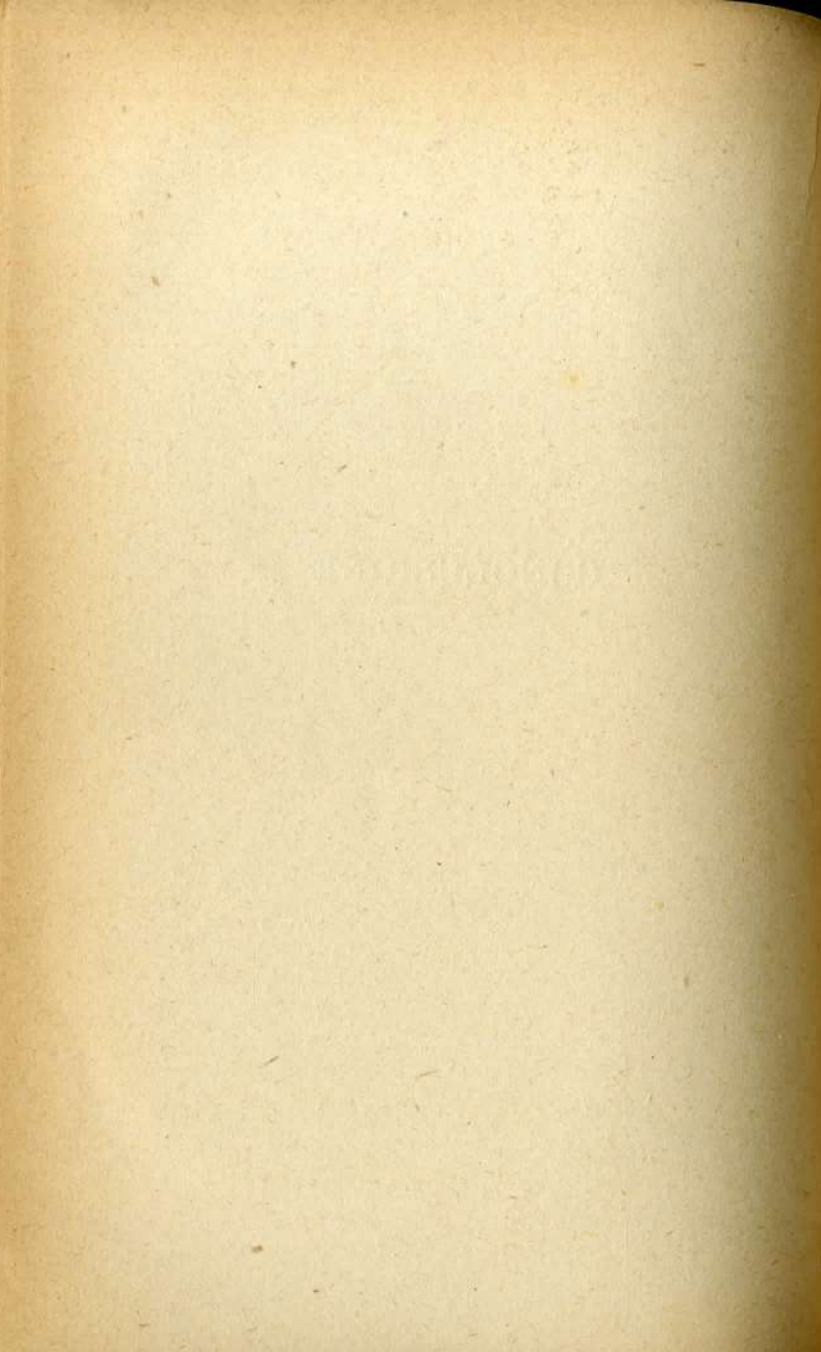
Tuttavia, l'abbiamo già detto, non è nemmeno su delle idee che la natura si regola; essa non si regola affatto, come l'arte e come la ragion pratica, sul tipo preconcelto d'una perfezione astratta; son proprii dell'umanità la riflessione e il calcolo della volontà e dell'intelletto. La natura tende dunque da tutte le parti al bene senza vederlo al disopra di sè come un ideale lontano, ma sotto l'immediata influenza di un desiderio cieco. Così il bene si trova ad essere la sua causa efficiente, la sua causa motrice non meno che il suo fine; ma questo bene è il pensiero ed il pensiero del pensiero. Tutto si ordina dunque da sè stesso nello slancio spontaneo della natura come nel calcolo astratto di una riflessione previdente (*De Coel.*, II, ix). La natura è come penetrata dal pensiero sostanziale che le dà la vita, e che l'agita incessantemente d'un inquieto ed insaziabile desi-

⁽¹⁾ Aristotile, in alcuni punti, attribuisce l'azione ordinatrice e provvidenziale a Dio come alla natura. Così, *De Coelo.*, I, iv. Del resto, bisogna, qui come altrove, dare importanza al nesso delle idee più che alla terminologia di passi particolari, di cui l'interpretazione è più contestabile.

derio; essa fa tutto senza saperlo, per un solo e medesimo fine che è la ragione medesima. L'universo, la scienza, la virtù, il mondo del corpo • dell'anima, tutto non è che l'istrumento, l'organo fatto per servire al pensiero divino, ed al di là dell'universo si pensa il pensiero nell'eternità della sua azione uniforme e della sua felicità suprema.



CONCLUSIONE



I.

La filosofia greca non s'era in principio elevata al di sopra dell'idea della natura. Come la religione nel seno della quale essa era nata e da cui non si distaccò che a poco a poco, essa aveva dovuto, alla sua origine, tutto considerare dal punto di vista dei sensi. Dominata, come lo è al principio l'intelligenza umana, dalle sensazioni e dall'immaginazione, non aveva visto che il mondo sensibile, non ne aveva cercato altrove i principii. Tutto si riduceva per essa al corpo, alla materia, d'una o più specie, più o meno grossolana o sottile, più o meno dotata d'attività, di vita e d'intelligenza. Scienza della natura, scienza dell'uomo e di Dio, tutto era compreso nella fisica (Vedi Cap. III).

Al primo risveglio della ragione, al momento in cui essa, separandosi dai sensi, acquista il potere di separare anche dalla varietà delle cose sensibili ciò che vi si trova d'universale, s'elevò all'idea dell'esistenza, dell'essere comune a tutti gli esseri diversi di cui la natura si compone.

Essa pose il principio, sì certo in apparenza, in realtà sì vago e indeterminato, che ciò che non è, il non-essere, non saprebbe in alcun modo esistere (ARIST., *Metaphys.*, XIV, p. 294, l. 6); fondamento della famosa massima: niente viene da niente, e per conseguenza niente diviene; niente cambia, dunque, e quindi niente è differente, perchè ogni cambiamento ed ogni diversità implicano il non-essere. La diversità, il cambiamento, la pluralità che i sensi ci attestano, non sono dunque che un'apparenza ingannevole, e non v'è veramente, non v'è per la ragione che un solo essere immobile, indivisibile ed eterno. Tale fu la filosofia della scuola di Elea ed il primo saggio della Dialettica ⁽¹⁾.

Ma con ciò si usciva forse veramente dal cerchio della natura e si risaliva ad un principio superiore? Era soltanto risolvere la natura in un'esistenza ed unità universale, che non ne differisce che per l'astrazione e non è che la natura stessa considerata come una. Anche il Dio di Senofane e di Parmenide non è che il mondo, esteso, sebbene senza divisione, sotto la forma d'una sfera immobile (PARMENID. ap. SIMPLIC., in *Phys.*, f. 316), uniformemente piena di sensazione e di pensiero,

(1) L'invenzione della Dialettica era attribuita da Aristotile, nel *Sofista*, che non abbiamo più, a Zenone d'Elea (DIOG. LAERT., IX, 25); ma è attribuita anche a Senofane; vedi CICER., *Acad.*, II, 42.

ed il pensiero non è agli occhi di questi pretesi idealisti o spiritualisti nè separato nè realmente differente dalla sensazione ⁽¹⁾.

Quasi nella stessa epoca si diffondeva un'altra concezione, che, a prima vista, pareva destinata a spiegare la natura, senza distruggerla, con dei principii realmente superiori, oggetti distinti della ragione. I Pitagorici avevano compreso che ciò che rende ragione dell'essenza delle cose non è, come immaginavano i primi fisici, la materia di cui si compongono, ma piuttosto le leggi o le forme che regolano i rapporti dei loro elementi. Queste leggi, queste forme, essi le trovavano nei numeri, misure della quantità. Le matematiche erano appena sorte nella scuola dei Pitagorici: sembrava dapprima che fosse la scienza stessa che dovesse tutto spiegare.

Frattanto, la Dialettica si fortificava e si estendeva. All'immaginazione, regina delle prime età, e dalla quale ancora dipendono le matematiche,

(¹) THEOPHRAST., *de Sensu*, c. 4; ARISTOT., *de Xenoph., Zen. et Gorg.*, c. 5 (parlando di Senofane). Nel suo lavoro su Senofane (*Biographie universelle*, t. LI, pp. 345-368, e *Nouveaux fragments philosophiques*, Paris, 1828, in-8°, p. 9 e sgg.) V. Cousin dice che questa espressione è una metafora, ed anche « ch'essa attesta di un teismo severo », e presenta la dottrina eleata come un teismo spirituale, interamente opposto al panteismo; interpretazione che ci sembra contraria e alla lettera dei testi e allo spirito di quell'alta antichità. ARIST., *loc. laud.*; THEOPHRAST., *de sensu*, c. 4; ARISTOT., *Metaphys.*, IV, 5.

succedeva sempre più il ragionamento ed il discorso. Coltivata e perfezionata da quelli che si chiamavano per eccellenza i maestri della saggezza, i Sofisti, l'arte ancora nuova di trattare di ogni cosa e di risolvere in apparenza ogni questione per mezzo di nozioni astratte e di finezze del linguaggio seduceva gli spiriti. Essa diede alla luce quella Rettorica, che contribuì sì positivamente a dissolvere tutte le forme particolari della società greca: essa apriva, al tempo stesso, la via ad una filosofia che doveva, pare, con un metodo universale d'astrazione, scoprire in fine a tutti i fenomeni particolari, di cui il mondo è l'insieme, la loro ragione e la loro spiegazione iperfisiche. Di fatto, le forme e le leggi che i Pitagorici hanno fatto risiedere nei numeri, Platone le cerca, seguendo Socrate, nei generi o specie, identiche ed immutabili fra la diversità e le variazioni del mondo sensibile, unità comuni alla moltitudine indefinita degl'individui e modelli perfetti di cui essi sono immagini imperfette. In questa teoria, l'essenza di ciascun uomo è dunque la forma o l'*idea* dell'uomo, dell'uomo in generale, l'uomo assoluto; l'essenza di ciascun'idea, l'idea più generale di cui essa è una specie; ed infine l'essenza prima ed il principio di tutto, o Dio, la più generale di tutte le idee, ossia l'idea universale dell'unità. Così, tra la pluralità delle cose sensibili e l'unità assoluta, Pitagora interponeva il numero e Platone

l'idea. In luogo della Dialettica grossolana degli Eleati, il primo mette in uso le speculazioni matematiche che sottomettono la natura a rapporti e proporzioni graduate; il secondo, una Dialettica più sapiente, che accorda, in una scala ascendente d'idee sempre più generali, l'identità con la varietà, l'unità con la moltitudine. Gli è che l'uno e l'altro non rigettano, come gli Eleati, tutto ciò che non è l'essere assoluto. Al contrario, essi riconoscevano nella natura l'alleanza dell'essere, sotto la forma del numero o dell'idea, con un niente d'esistenza, inspiegabile alla ragione e pertanto necessario, fonte della pluralità e del cambiamento, ed al quale la materia si riduce, in ultima analisi ⁽¹⁾. È il non so che al quale si applica la forma, l'indefinito ch'essa misura e circoscrive, ma in cui si disperde e si spiega.

Ma questo principio materiale, questo non essere così concepito e senza alcuna determinazione propria, non è nulla, o è ancora dell'essere; o piuttosto è un'astrazione troppo generale, che nulla ancora esprime di reale. Anche il Pitagorismo ed il Platonismo s'accordano, in fondo, con la scuola d'Elea come con l'atomismo di De-

(1) Cfr. soprattutto il *Sofista* di Platone. [Cfr. il mio libro *La visione greca della vita*, cap. II. Si osservi che quanto qui e in appresso Ravaisson dice di Pitagora in seguito alle ricerche storiche fatte dopo di lui va riferito ai Pitagorici. *Nota del Traduttore*].

mocrito per togliere dalla natura l'idea d'un passaggio del non-essere all'essere, d'una generazione vera, e per ridurre tutti i cambiamenti al movimento nello spazio d'elementi eterni, tutta la fisica al meccanismo ⁽¹⁾.

In secondo luogo, nella diversità dei numeri e delle idee in cui Pitagora e Platone fanno risiedere le essenze delle cose, essi sono obbligati a riconoscere anche la presenza dell'elemento inesplicabile del non-essere, ed è col far risalire così il principio materiale fino ai principii intelligibili, superiori alla materia, che essi si separano principalmente dagli Eleati. Ora, se così è, niente impedisce che il mondo sensibile si spieghi col solo mondo intelligibile. La natura non è più un'immagine dei numeri e delle idee, distinta dai suoi eterni modelli; essa ne è la mescolanza o l'apparenza a cui quella dà luogo ⁽²⁾.

Ma, allora, dov'è la differenza tra il mondo intelligibile ed il sensibile? Composti degli stessi elementi, non sono questi due mondi una sola e medesima cosa, che non è doppia che logicamente? ⁽³⁾ Passando dalla diversità sensibile all'unità asso-

(1) Sulla fisica atomistica dei Pitagorici e di Platone, cfr. cap. II. Plutarco (*de Prim. frig.*, 8) ravvicina a ragione, per la fisica, Platone e Democrito.

(2) Cfr. Cap. II.

(3) Aristotile dice: « Ricorrendo alle idee per spiegare le cose, si fa come se, per contare, si cominciasse col radoppiare ». E altrove: « L' Idea è la cosa stessa che si fa

luta, senza intermediario, la dialettica eleatica le rappresentava a un tempo immediatamente coincidenti l'una con l'altra ed interamente opposte. La dialettica platonica trae dal mondo sensibile tutto un mondo d'idee che lo separano dall'assoluta unità; ma, per ciò stesso, fa entrare in questo mondo superiore tutto ciò che racchiude l'altro. È lo stesso mondo ridotto alla condizione della generalità astratta, e per conseguenza spogliato dell'esistenza reale. Il progresso della Dialettica non serve che a far meglio vedere ch'essa non può dare, col suo metodo superficiale di generalizzazione e d'astrazione, principii e cause efficaci, ma soltanto le condizioni logiche, e, per così dire, i quadri vuoti dell'esistenza; forme senza sostanza, fantasmi dell'intelletto, dotati dall'immaginazione d'una realtà indipendente che non appartiene loro.

II.

Tal'è lo stato in cui Aristotile aveva trovato la filosofia. Fino a lui essa non aveva fatto ancora che passare dal mondo sensibile a quelle generalità alle quali l'intelletto lo riconosce sottomesso. Era ad un Asclepiade di Tracia, nutrito nella medicina e nello studio della vita, era al

precedere da αὐτό: ἄνθρωπος, αὐτό-ἄνθρωπος. E così che gli dei sono stati concepiti come uomini eterni ».

fondatore dell'anatomia e della fisiologia comparate, che era riservato di uscire dal cerchio dell'astrazione matematica e dialettica, di risalire da questa natura, su cui nessuno aveva ancora gettato sguardi sì profondi, al principio veramente differente e superiore ch'essa suppone, e, di là, elevandosi al di sopra dell'intelletto e del ragionamento come al di sopra dei sensi per porsi al punto di vista superiore d'una intuizione tutta intellettuale, identità dell'essere e del pensiero, porre infine i fondamenti della Metafisica.

Innanzi tutto, Aristotile ha compreso che la filosofia, avendo per oggetto le cause prime, è la scienza dell'essere assolutamente parlando o dell'essere in quanto essere; dell'essere, e, per conseguenza, dell'unità che ne è inseparabile. Ciò che essa ha per oggetto non è l'idea astratta dell'essere, dell'esistenza in un senso vago e indefinito; è l'Essere propriamente detto, dal quale dipende e al quale si riporta ogni modo d'esistenza. Innanzi tutto, egli distingue, dunque, nella nozione generale dell'essere, che la Dialettica non aveva divisa, da un lato la qualità, la quantità, la relazione, tutte le altre maniere d'essere e d'essere uno; dall'altro, l'Essere vero, del quale esse sono affermate e che ne è la base. È la divisione in categorie, preambolo della filosofia. Nella categoria prima e fondamentale degli esseri egli distingue, in secondo luogo, da una parte i generi e le specie, dall'altra gl'individui,

nei quali soli i generi e le specie sussistono. Solo gl'individui sono dunque veramente e propriamente degli esseri, poichè essi solo sono, esistono in sè stessi, essi solo sono sostanze; soli, inoltre, sono unità vere.

In terzo luogo, nell'essere individuale stesso vi è ancora una distinzione da fare, un ultimo equivoco da chiarire: discernere ciò che è possibile e ciò che è attualmente, l'essere in potenza e l'essere in atto. Il vero essere, evidentemente, è questo. Quanto all'essere in potenza, non si può negare che non ve ne sia: il cambiamento o movimento ne è la prova; perchè cambiare, essere in movimento, è divenire ciò che si poteva essere, è acquistare la realtà di ciò di cui si aveva la potenza. Ora, l'atto per cui una cosa è ciò che è, è la sua maniera d'essere o la sua forma. Ciò che, in una cosa, prende la forma, ciò che diviene così tale o tale e che poteva esserlo, è la sua materia. La materia non è, dunque, altro che l'essere in potenza; l'essere in potenza, ossia anche l'unità in potenza; ciò che, per conseguenza, ha per forma prima l'opposto dell'unità, la quantità, l'estensione, che costituisce il corpo. È là quel non-essere inesplicabile che bisogna riconoscere nella natura, dovunque unito con l'essere; non-essere relativo, non assoluto, e che non esiste altrimenti che in via ed in corso d'essere, o in cammino verso l'atto, nell'atto imperfetto del movimento (*Metaphys.*, IV, p. 61, l. 2).

Ora, l'esperienza non attesta soltanto il movimento; essa attesta il movimento naturale; naturale, ossia spontaneo (*Phys.*, VIII, 6; II, 1).

Tutti gli esseri, tutte le sostanze hanno una maniera d'essere fondamentale ed abituale, una forma che è la loro essenza, ed a cui tendono da sè stessi come al loro fine o al loro bene. Questa forma essenziale, sostanziale è ciò che si dice la loro natura. La definizione degli esseri naturali (a differenza degli aggregati formati dall'arte, dalla violenza o dal caso) è d'avere in sè stessi il principio del loro movimento, movimento nel fine del quale consiste la loro natura e la loro essenza stessa. Ma non è tutto: questo fine del movimento naturale ne è anche il principio, la causa efficiente. È per l'atto cui tende che l'essere si muove; è quest'atto che, essendo il suo fine ed il suo bene, fa nascere in lui il desiderio dal quale segue il movimento, e che, immediatamente presente alle potenze della materia, le conduce a lui e le realizza in sè incessantemente.

La natura o l'essenza degli esseri non è dunque il genere o la specie, l'idea generale che se ne afferma: è il loro principio d'unità individuale, causa del movimento che li conduce alla loro perfezione; e questo principio è l'atto stesso nel quale la loro perfezione consiste, in tendenza ed in via d'essere, è il desiderio ed il movimento. Negli esseri inferiori, che sono appena

delle sostanze, esso è chiamato semplicemente la natura: nelle piante, negli animali, nelle sostanze vere, nell'uomo, infine, lo si chiama l'anima.

Così il mondo degli esseri non è una combinazione inesplicabile di elementi generali, astratti, come immaginava Platone; è un sistema di sostanze, in ciascuna delle quali un'organizzazione individuale è la materia d'un principio individuale di movimento, che ne è la forma propria e l'azione; sistema disposto in serie ascendenti di termini sempre più individualizzati, e di cui ciascuno è un riassunto ed un perfezionamento di tutto ciò che lo precede, messo al servizio d'un'anima e d'un'attività superiori ⁽¹⁾.

Ma se la natura o l'anima è con la sua azione essenziale il principio del movimento nell'essere dov'essa si trova, è necessaria, per fare ch'essa venga all'atto, per fare ch'essa sia, una causa che possegga prima di lei l'esistenza e che gliela comunichi. A questa causa, a sua volta, se non è per sè stessa e da tutta l'eternità, è necessaria una causa. E finalmente, poichè la serie delle cause, se non degli eventi, non può essere senza termine, ⁽²⁾ è necessaria una causa prima eterna

⁽¹⁾ Ved. capp. VI, VII.

⁽²⁾ Non si tratta della serie successiva delle cause omogenee, che è, secondo Aristotile, eterna, e per conseguenza infinita (l'uomo nasce da un uomo, questo da un altro e così all'infinito); perchè queste non sono che cause strumentali od occasionali. Si tratta della serie delle cause consi-

ed immutabile, un motore immobile, per conseguenza esente di materia, e che imprime al mondo il movimento, senza parteciparvi esso stesso, ma per l'amore solo che esso gl'ispira; primo motore, infine, perchè è il bene, ossia il fine ultimo di tutte le cose. È questo l'essere per eccellenza, dal quale tutti gli altri esseri ripetono la vita, il movimento, l'esistenza.

Così è dall'idea stessa della natura, concepita come un'attività relativa e relativamente passiva, che si risale ad una causa assolutamente e tutta intera in atto. La natura consiste nella spontaneità del movimento, ossia, in fondo, nel desiderio (*De Anima*, III, 10); il desiderio implica e dimostra un fine ultimo, un primo bene che lo genera e che l'attira a sè, eterno oggetto d'amore, immobile nella perfezione assoluta della sua azione.

Il metodo platonico per raggiungere i principii spoglia le cose, con l'astrazione, del loro carattere individuale, della loro esistenza particolare, e per gradi le conduce, come ai loro prototipi ed alle loro fonti, alle più indeterminate e alle più vuote generalità, a ciò che è il più basso grado, il *minimum*, e in certo modo l'assenza stessa di ogni realtà. Esso crede, esso sembra salire, d'idea in idea, i gradini d'una scala di perfezioni intelligibili, e

derate, in qualche modo, non nel senso della lunghezza, ma in quello dell'altezza, salendo, per esempio, dalla forza seminale al sole, dal sole al primo mobile, da questo a Dio.

non fa che ridiscendere la serie delle condizioni dell'esistenza, espressione di stati sempre meno determinati della materia o della pura possibilità, realizzati dall'intelletto. Aristotile riconosce per il vero essere la realtà, oggetto individuale d'intuizione, ossia l'atto. L'essenza, la sostanza di ciascun essere è un atto speciale e caratteristico della sua natura, forma propria alla sua materia, fine a cui tendono le sue potenze, ragione e causa efficace delle sue determinazioni e dei suoi movimenti. E allora risalendo di causa in causa, da ciascun fine ad un fine più alto, per il quale quello non è che un mezzo, da ciascun atto naturale a un atto più perfetto che lo spiega, da ciascuna realtà ad una realtà più piena e più compiuta, oggetto d'una intuizione più precisa e più immediata, eliminando così, per un'astrazione naturale che è l'espressione del progresso delle cose stesse, l'elemento inferiore della materia passiva e della semplice possibilità, Aristotile riallaccia infine tutte le esistenze naturali ad un'esistenza più alta, che ne è lo scopo; atto puro in cui risiede il *maximum* o piuttosto il tutto dell'essere e della realtà, primo principio da cui tutto dipende e che non dipende da nulla. In breve, egli per il primo stabilisce, dopo la Fisica, una *Metafisica*, filosofia prima, sebbene l'ultima venuta nell'ordine dello sviluppo delle nostre conoscenze, e che non è altro che la Teologia. La Dialettica era succeduta alla Fisica; a sua volta la Metafisica le succede,

ed essa stabilisce per principio di tutte le cose, in luogo della materia e in luogo d'una vaga generalità, che esprimeva solo la possibilità universale, una causa immateriale e reale al tempo stesso, perchè è l'atto medesimo.

Ora, che cosa è quest'atto nel quale consiste la natura di Dio? È il pensiero. Di fatto, essendo il primo principio tutto in atto, e per conseguenza senza materia, esso non può essere un oggetto di sensazione; è puramente e semplicemente intelligibile. Ora, in che cosa la forma sensibile, oggetto della sensazione, differisce e da questa sensazione stessa e dall'anima che ne è il soggetto? Per la materia sola in cui essa risiede. La sensazione, o percezione sensibile, consiste nell'apprendere le forme sensibili delle cose, spogliate, astratte dalla loro materia (*De Anima*, II, 12). Liberate dalla materia nell'atto della sensazione, esse vi diventano le forme, gli atti del senso stesso (*Ibid.*, II, 2). Senza la materia, tutto trovandosi ridotto alla forma, gli oggetti della conoscenza, l'anima che li conosce e la conoscenza stessa non sarebbero dunque che una sola cosa. Per gli universali, questi sono forme separate dalla materia, ma soltanto nell'intelletto che li astrae, e che esso stesso non si separa che incompletamente, relativamente, dall'immaginazione e dai sensi. Qui l'intelligibile e l'intelligenza, imperfetti e dipendenti dalle cose sensibili e dai sensi, non sono ancora che imperfettamente e relativamente iden-

tici. Ma il primo principio, immateriale e separato, oggetto, per conseguenza, di pura intelligenza, come non sarebbe l'intelligenza stessa, tutta intelligenza e per conseguenza tutto pensiero? L'anima umana è una cosa che pensa, in cui l'atto e la facoltà del pensiero sono distinti, perchè essa è fino ad un certo punto in un soggetto materiale, dove vi è sempre della potenza che non ancora è venuta all'atto: Dio è un'intelligenza che si contempla eternamente essa stessa, e che non differisce in nulla dall'atto della sua contemplazione. Dio non è una cosa che pensa, ma un atto semplice di pensiero, che è a sè solo il suo proprio oggetto: il suo pensiero è il pensiero d'un pensiero⁽¹⁾.

Dio =
atto

Così quest'atto semplice dal quale dipende, al quale risale tutta la natura, è l'atto del pensiero, riflesso, concentrato in sè stesso. Ed è difatti al pensiero che tutta la natura aspira e verso il quale cammina come al fine ed al bene, per conseguenza, al principio supremo (*Metaphys.*, IX, p. 186, l. 17; *Phys.*, VIII, 1; *Eth. Nicom.*, III, 5). Per l'amore ch'essa eccita, l'intelligenza divina produce prima nel cielo quel movimento rapido, dal quale nasce il calore, causa seconda di ogni vita. In tutti i gradi successivi della vita, nel progresso continuo dell'attività, dalla semplice mescolanza alla vegetazione, dalla vegetazione alla sensibilità, dalla sensibilità alla ragione, la natura non fa altro

(1) Ved. cap. VII.

che elevarsi dalla materia informe alla forma compiuta del pensiero. A ciascun passo che fa, ad ogni scalino che sale, essa si esplica meglio, si fa meglio intendere, mostra meglio il senso del suo essere, sempre più intelligibile a misura che è più intelligenza e pensiero. Il termine di questo progresso è l'uomo; l'uomo, in cui l'intelligenza viene ad aggiungersi ai sensi, come dal di fuori (*Θεραπευ*: *De Gener. anim.*, II, 3), e, liberandosi a poco a poco dall'immaginazione, esercitandosi tutta sola senza organo materiale, e indipendente dal corpo, viene a comprendere e possedere sè stessa. Ma come l'occhio ha bisogno della luce per vedere, similmente, per passare dalla potenza all'atto, l'intelligenza umana ha bisogno dell'azione superiore d'un pensiero costantemente agente, che le fornisca la prima luce della verità; per determinarsi, la volontà umana ha bisogno d'una determinazione iniziale, indefettibile, che le dia la prima inclinazione al bene. Ora, questo primo pensiero, questo primo atto, anteriori, superiori a noi, che sarebbe se non l'atto del pensiero divino (*Eth. Eud.*, VII, 14)? Infine, questo atto immutabile d'onde l'anima umana riceve il movimento, è anche il fine a cui essa tende. Il solo termine nel quale essa possa riposarsi dalla fatica e dall'agitazione, il punto estremo della sua perfezione e della sua felicità, il suo bene sovrano, è la contemplazione, l'atto immobile nel quale il pensiero si tocca (*Metaphys.*, IX, p. 191, l. 5; XII, p. 249, l. 8), per così dire,

afferra e possiede sè stesso: è lo stato al quale esso aspira, che raggiunge qualche volta in troppo brevi istanti, e di cui gode eternamente l'intelligenza superiore che anima e muove il cielo. Non soltanto dunque è una intelligenza, è un pensiero attuale che imprime al cielo, col desiderio di cui esso lo riempie, il primo movimento e la vita della natura; non soltanto esso eleva così a sè le potenze fisiche, in una progressione di forme sempre più ravvicinate al pensiero; ma al più alto grado e come all'ultima vetta della natura, nell'anima ragionevole dell'uomo e nell'intelligenza celeste, non è più come oggetto intelligibile dell'amore, è per il suo pensiero stesso, è in quanto pensa che esso si mostra infine e la causa prima da cui tutto parte e lo scopo finale dove tutto termina.

Di più: primo motore e causa finale, il primo principio non è anche la forma, l'essenza di tutto ciò che pensa? Se l'intelligenza umana è unita all'anima e per l'anima al corpo, essa non è meno in sè stessa immateriale. Quanto all'intelligenza attiva, che è la causa prima dei nostri pensieri, è l'immaterialità assoluta. Ora, dove non c'è materia, non c'è pluralità. L'anima umana non fa dunque che una sola cosa, nella sua intelligenza pura, con l'intelligenza divina; vive con lei, in lei, al di sopra della natura; ci vive immobile, impassibile, immortale ⁽¹⁾. Ora, il principio

(1) Ved. cap. VII.

sensitivo nell'uomo non è in fondo lo stesso essere che il principio intelligente e ragionevole? L'intelligenza paragona la forma astratta e generale delle cose, che è il suo oggetto proprio, e la forma sensibile. Essa giudica il senso comparandolo a sè stessa, e per conseguenza lo contiene in una medesima coscienza. Non ne differisce dunque se non nella maniera d'essere, come una linea curva differisce da sè stessa dopo d'essere stata rettificata, come in una stessa curva differiscono il convesso ed il concavo (*De An.*, III, 2; *Eth. Nic.*, I, 13; AVERROËS, in *libr. de An.*, *Opp.*, t. VI, f. 167 b; e CESALPINI, *Quaest. peripatet.*, f. 44 b, Venet., 1593, in-4). È una stessa cosa in due differenti condizioni di esistenza. Infine, la vegetazione non implica una tendenza perpetua a un fine, una specie di appetito? e non è l'appetito inseparabile da un certo senso del bene e del male (*De An.*, III, 4, 7, 10), per quanto oscuro e debole possa essere? Inoltre, l'appetito ed il senso non sono che uno stesso principio, considerato in due condizioni differenti, come l'intelletto e la volontà (*Ibid.*, III, 7). Intelligenza, sensibilità, vita vegetativa, potenze di diversi ordini d'una sola e medesima anima, non sono dunque che uno stesso principio, il principio immortale, immateriale e divino del Pensiero, più o meno differente e distinto da sè secondo il grado al quale è pervenuta la recettività dell'organismo. Essenza di tutte le intelligenze, nelle quali essa si moltiplica senza nulla

perdere della sua unità, l'intelligenza suprema è per sè stessa l'essenza, la forma superiore, l'essere assoluto delle anime umane tutte intiere, in tutte le potenze differenti ch'esse contengono. Ora, ciò che essa è alla natura umana, come non lo sarebbe a tutta la natura, di cui l'umanità è insieme il riassunto e lo scopo? E che cosa è allora il mondo, secondo la Metafisica d'Aristotile, se non la manifestazione del pensiero divino, particolarizzato, moltiplicato, diversificato nelle potenze della materia, più o meno trasformate nella sua azione: in atto in sè solo e nelle pure intelligenze in cui esso si riflette, in potenza più o meno vicina all'atto in tutto il resto, e che riunisce infine, con la semplicità indivisibile nell'atto, la molteplicità indefinita nelle potenze che tendono da tutte le parti ad arrivare in esso all'atto ed alla realtà? Così nasce la varietà infinita dei colori dall'unione della luce, semplice ed una, con tutti i gradi dell'oscurità ⁽¹⁾. Da un lato, l'atto, essere assoluto; dall'altro, la potenza, essere e non-essere relativo, che non esiste che nell'atto dal quale ha inizio il movimento; e nel movimento la moltitudine e la diversità infinita degli intermediari. Non è più, come nella Dialettica platonica, un'idea generale, comune a tutti gli esseri, ma che non ha realtà se non in loro; è il Pensiero sostanziale,

(1) *De An.*, II, 7; *De Sensu*, 3; teoria rimessa in onore in questo secolo da Goethe.

in tutta la realtà dell'azione più perfetta, indipendente da tutto e sufficiente a sè stesso, ma da cui tutto dipende, a cui tutto si riferisce, presente a tutto come lo è ciascun' anima a tutto il suo corpo, inegualmente, diversamente, e secondo che ciascuna cosa lo può portare; per meglio dire ancora, il pensiero assolutamente attivo e pensante in sè stesso, diversamente ed inegualmente nelle cose, secondo tutte le differenze del possibile.

III.

Nondimeno, se questa è l'idea che fa il fondo dell' Aristotelismo, essa vi è ancora oscura, confusa, involuta; impotente forse ad uscire alla luce, perchè vi manca ancora qualche elemento essenziale di verità e di vita. Nei termini ch'essa deve riunire, ben più vicini alla realtà di quelli che formavano la base dei sistemi precedenti, non sembra pertanto che si trovino ancora delle astrazioni, insufficienti per spiegare la natura, l'uomo e Dio; incapaci e di sussistere separatamente e, una volta concepite come separate, di riunirsi e di combinarsi?

Aristotile spiega tutto con l'atto e la potenza, nella loro opposizione e nel loro rapporto: l'atto, che è la forma delle cose, la loro causa motrice ed il loro fine; la potenza, che ne è la materia. Ma che intendere per questi atti esenti in sè

stessi d'ogni virtualità e di ogni movimento, nei quali si fanno consistere le forme sostanziali d'onde i fenomeni derivano, le nature, le anime? Privati di potenze, come vedervi delle cause motrici? Ridurli a dei fini che non muovono se non attirando, non vuol dire trasportare alla materia passiva l'energia motrice e la causalità effettiva? Infine, se le forme delle cose sono atti puri, inerenti alla materia, da che riconoscerle per forme veramente sostanziali, distinte dai semplici accidenti, che sono effetti e non cause? Che se dalle anime, dalla natura, si passa a Dio, quale idea farsi di quest'atto assolutamente semplice nel quale lo si fa consistere? quest'atto che non è soltanto senza potenza in sè stesso, ma che neanche risiede in una potenza e che non ha soggetto? Come intendere questo pensiero assolutamente indivisibile, e che non ammette neanche la distinzione necessaria, pare, dell'intelligente e dell'intelligibile?

Quale rapporto concepire tra un principio simile e la natura? Oggetto immobile del desiderio del Cielo, tutto il resto del mondo non sembra al di fuori della sua influenza, abbandonato al caso o alla fatalità delle cause particolari? Rinchiuso in un'eterna contemplazione di sè, non lascia Dio l'universo, o almeno tutto il mondo sublunare, al di fuori anche del suo pensiero? E tuttavia, se l'unico principio di tutte le cose è l'atto del pensiero divino, com'è possibile che

nulla gli sfugga e si sostenga fuori di esso e lontano da esso? L'anima umana, almeno, è con la sua parte superiore in comunicazione immediata con l'intelligenza divina, di cui riceve l'azione. Ma non è questa una comunicazione esteriore e superficiale, che lascia l'anima essenzialmente, intimamente unita al corpo, incapace d'una felicità che ne sia indipendente, soggetta infine a morire con lui? Niente provvidenza che scenda al di sotto del cielo, niente immortalità per l'uomo nè felicità indipendente dalle circostanze esteriori: sono questi i tratti principali sotto i quali apparve all'antichità in generale il sistema peripatetico. Come concepire difatti che l'atto puro del pensiero divino entri in qualche modo in rapporto con la natura, la materia, la potenza, e che le cose naturali, senza eccettuarne le anime umane, partecipino dell'immutabilità di cui esso ha il privilegio? È il punto a cui si riducono in ultima analisi tutte le difficoltà. Il primo principio è, nella sua essenza, separato dalla natura, è un fine a cui tendono, verso cui si muovono le potenze naturali, la natura intera è fuori di lui, nell'instabilità del movimento. Ma allora, di dove viene alle potenze il desiderio che le muove? Come attribuire loro, al di fuori del solo vero essere, questa specie d'essere e di realtà? D'altra parte, come immaginare che l'essere assoluto, atto puro, si comunichi in sostanza alle cose, senza assorbirle in sè o perdersi in esse? Primo principio della Metafi-

sica non è forse che l'essenza, consistente nell'atto, è individuale, esclusivamente propria a ciò di cui essa è essenza; donde segue che Dio, che è l'atto puro, è l'individualità stessa? A meno di ridurlo di nuovo ad una semplice idea generale, come fa il Platonismo, come intendere in qual modo esso sarebbe tutto in tutto e tutto sarebbe in lui?

Riassumendo, Aristotile è venuto a sostituire alle formule vaghe del rapporto logico dell'essere e del non-essere, o dell'unità e della pluralità, quella del rapporto reale dei due elementi che il movimento involge: l'essere attuale e l'essere possibile, l'atto e la potenza. Egli confessa che il possibile non ha realtà fuori del movimento, dove è contenuto nell'atto. Ma eleva al di sopra del movimento l'atto puro separato da ogni potenza: è il pensiero assoluto, è Dio, oggetto proprio della Metafisica. La realizzazione, l'attuazione del possibile per opera di quest'atto supremo è la natura. Ora, una volta separati la potenza e l'atto, pare che non si possano concepirli nè in loro stessi, nè nella loro unione. Bisognerà dunque o rigettare la distinzione come un'astrazione senza fondamento, o meglio, senza confonderli, riunendoli in una maniera nuova, cercarne in un principio anteriore la fonte e la ragione comuni.

Tal'è il grande problema, di cui i sistemi che succedono all'Aristotelismo tentano l'uno dopo l'altro soluzioni differenti, che ne preparano lentamente l'ultima soluzione. La stessa scuola d'Aristotile

abbandona a poco a poco l'idea caratteristica della sua Metafisica, l'atto puro del pensiero assoluto. L'Epicureismo taglia via ogni idea d'azione e di potenza, e riduce tutto ad una materia inerte. Lo Stoicismo fa ridiscendere nella materia il pensiero, nella potenza l'azione, e la Metafisica in una fisica nuova. Infine, si cerca ad un'altezza superiore a quella stessa della Metafisica peripatetica e nell'idea dell'assoluta unità l'origine comune della potenza e dell'atto, della natura e del pensiero: è il Neoplatonismo, ultimo e insufficiente sforzo della filosofia greca ⁽¹⁾.

Nondimeno, con questi movimenti successivi, in apparenza contraddittorii, il pensiero penetrava per gradi nel mondo interiore, dove i principii peripatetici avevano la loro fonte. A poco a poco esso s'avanzava così incontro ad un principio più profondo, estraneo al mondo in cui l'Aristotelismo era nato, principio che serve di fondamento al Cristianesimo, e nel quale esso doveva trovare insieme, dopo lunghe vicissitudini, la sua giustificazione ed il suo complemento.

(1) Su queste grandi scuole postaristoteliche, cfr. il mio libro *Filosofi Antichi*. [Nota del Traduttore].

INDICE

FELICE RAVAISSON e l'*Essai sur la Métaphysique*
d'Aristote pp. V-XXVIII

Capitolo I. - Divisione delle opere d'Aristotile relativamente alla forma. Libri essoterici ed acroamatici.	1-29
Capitolo II. - Divisione delle opere d'Aristotile relativamente alla materia. Classificazione delle scienze filosofiche.	31-49
Capitolo III. - Storia della Metafisica secondo Ari- stotile. A) Ionici, Pitagorici, Eleati, Sofisti, Socrate	51-61
Capitolo IV. - B) Platone: Dialettica; Teoria delle idee; Teoria dei numeri. Riassunto della storia della Metafisica prima di Aristotile.	63-117
Capitolo V. - Oggetto della Metafisica: i primi principii, l'essere in quanto essere. Categorie. Opposizioni o analogie. Principii proprii e principii comuni.	119-144
Capitolo VI. - Potenza ed Atto. Movimento. Na- tura: corpo ed anima; potenze successive della vita. Umanità, fine della natura. Fine del- l'umanità: pratica, speculazione. Scienza: di-	

mostrazione; induzione; definizione; intui-
zione.

A) Il movimento.	145-149
B) La materia	150-156
C) La <u>potenza</u> e l'atto; la materia e la forma.	156-162
D) La continuità e la divisione all'infinito	162-167
E) Il tempo	167-169
F) Il mobile ed il motore	169-173
G) La natura	173-176
H) L'anima	176-179
K) La pianta.	179-182
I) L'animale	182-190
L) L'uomo.	190-193
M) Il bene ed il piacere.	193-197
N) Il sommo bene, la virtù, il costume.	197-202
O) La virtù come giusto mezzo e la ragione.	202-209
P) L'amicizia e la giustizia	209-220
Q) Le virtù del cittadino	220-224
R) La saggezza.	224-227
S) La Natura e la Scienza	227-244 -
T) La <u>dimostrazione</u> , la definizione, l'essenza.	244-268
U) L' <u>intuizione</u>	268-270

Capitolo VII. - Primo motore del mondo. Dio, prin-
cipio della natura e della scienza. 271-325

Conclusione 327-352

Indice 353-356



*Finito di stampare in Imola
nella Cooperativa Tipografico-Editrice Paolo Galeati
il 30 settembre 1921*

905 87. / 866-

47588. / 866-

